思想與時代月刊 第二期

中華民國三十年九月一日出版

編輯兼出版者 思想與時代社
地址：貴州遵義水硐街三號

印刷者 貴陽文通書局
地址：貴陽中華北路五七號

總代售處 重慶 桂林 大公報館

第三期目錄預告

中國傳統政治與儒家思想 錢穆
政與教 朱光潛
解決東北問題之基本原則 張其昀
從政治形態看世界的前途 張蔭麟
泰戈爾的哲學 謝幼偉
論詞 繆鉞
論現代精神（續） 張其昀
移民的界限（書評） 黃秉維

定價表

每月一冊 全年十二冊
每月一日 發行

訂購辦法	冊數	價目	郵費（定費外另加）國內	香港澳門	國外
零售	一	一元	二分	八分	二角
預定半年	六	五元五角	免	四角八分	一元二角
預定全年	十二	十元	免	九角六分	二元四角

注意

（一）定戶如有詢問事件或更改地址通信時務將（1）定單號數（2）定戶姓名（3）在何處定（4）原寄何處四項，詳細開明，寄大公報館，（在本社訂閱者逕寄本社）方可辦理。
（二）本國郵票代價通用，以八分一分為限。
（三）信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。
（四）凡零售及訂閱半年全年者請逕向重慶桂林大公報館接洽，本社僅辦理訂閱事宜不零售。

投稿簡章

（1）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義水硐街三號本社收。
（2）投稿經揭載後，論文每千字酬廿元至卅元，書評及譯稿酬十五元至廿五元。
（3）投寄之稿，如不登載，可以奉還。
（4）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字為限。
（5）本刊對來稿有刪改之權。

徵稿啟事

一、本刊內容包涵哲學、科學、政治、文學、教育、史地諸項，而特重時代思潮與民族復興之關係。

二、本刊歡迎下列各類文字。

1. 建國時期主義與國策之理論研究，
2. 我國固有文化與民族理想根本精神之探討，
3. 西洋學術思想源流變遷之探討，
4. 與青年修養有關各種問題之討論，
5. 歷史上偉大人物傳記之新撰述，
6. 我國與歐美最近重要著作之介紹與批評。

三、本刊文字大都為通論，不載考据纂輯之作，但窮理力求精密，立論務期徵信，以要言不繁深入顯出者為尚。

四、投稿手續請參閱本期底頁所載投稿簡章。

思想與時代

第二期目次

中央與地方之均權制度　張其昀
哲學與政治　張蔭麟
大學格物新釋　錢穆
柏烈得萊的倫理觀　謝幼偉
泰戈爾與愛恩斯坦論實在與眞理　張蔭麟
愛智的意義　賀麟
論現代精神　張其昀
回教民族及國家史（書評）　田德望

中央與地方之均權制度

張其昀

我國憲法草案（指國民參政會憲政期成會提中華民國憲法草案修正草案）於中央與地方之關係，特立一章，（第六章）凡三條。（第一一九至一二一條）第一一九條云，「凡事務有全國一致之性質者，劃歸中央，有因地制宜之性質者，劃歸地方。」按此條根據國父遺教，本於合理原則，建立中央與地方之均權制度。期於中央政府與各省之間，調劑得宜，中央有充分之威權，地方復有自動之能力，庶幾內外適均，而無輕重之偏，造成一種政治平衡，是即所謂綱紀之大義。歷覽前史，偏於中央集權者，則內重外輕，而有離析之難。偏於地方分權者，則外重內輕，而有尾大之勢。欲削尾大之勢，救離析之難，則建立均權制度，保持政治平衡，實為立國之根本問題。古人有言，天下大變之來，必有一確然不拔之計，足以禦天下之變，而不足為我難。故有天下者，不能必天下之不變，而恃我可以禦變之道。確立綱紀，總攝內外，藉收分功合力脈絡貫注之道，以創造統一強固效率最高之政治制度，此實建國大業首要之務也。

均權制度之權，乃指治權而非政權。若就政權言，全國政權皆由人民行使，並無中央地方之分。中央與地方所可劃分者，乃其行政上之職權與責任，純然為一種事務權。建國大綱第十七條云，「中央與省之權限採均權制度，凡事務有全國一致之性質者劃歸中央，有因地制宜之性質者劃歸地方。」即指治權而言。此為憲法草案第一一九條之所本。大綱既挈條目，自舉憲法草案第一二〇條云，「左項事項，應由中央立法，地方不得制定單行規章。

一、國籍 二、國防及軍制 三、司法 四、考試 五、監察 六、外交 七、戶籍 八、地方行政 九、警備制度 十、度量衡 十一、國稅及國債 十二、幣制及銀行制度 十三、國營獨佔專賣及其他國營經濟事項 十四、土地制度 十五、郵電及其他國營水陸空交通運輸 十六、商標及專利特許 十七、礦業 十八、勞工保護 十九、公共衛生 二〇、其他有全國一致性質之事務。」

國家事務有可集之處，亦有可分之處。均權之意義，在中央與地方之權責為合理之分配，中央握控馭之大權，地方得迴旋之餘地，一分一合，各立限度，地方對於中央，本休戚與共之真誠，遵國家整個之政策，守法奉令，以增強政治上之向心力，如是則均權制度圓滿實現，統一妙用於焉完成。

統一為建國之最初義，亦為建國之最終義，非統一則無從談均權。國家如不統一，即成地方割據之局，其彼此之關係祇能稱為

均勢，而不能稱爲均權。均權爲中央與地方之關係，而均勢則爲國際之關係。均勢乃暫時之政畧，均權則爲建國之宏規。我國版圖較歐洲全洲稍大，數千年來，雖迭遭亂離，終能繼續統一。歐洲自羅馬以後，統一之局久經破壞。故以現勢論歐洲，列國間祇能講均勢，中國各省間方可講均權。歐洲之一國，截長補短，差與中國一省區相等。就此義言，歐洲政治蓋尚留滯於春秋戰國時代，而中國實已先進二千年。董仲舒曰，「春秋大一統者，天地之常經，古今之通義也。」中國之長期統一，乃古代賢哲綱紀大義之所賜，實爲最可寶貴之思想。十七紀時歐洲諸國之外交家已深悉歐洲任何國家不宜過強，蓋一國過於强大而抱侵畧之野心，則其他各國無不感受威脅，故必須共同制裁之，以恢復平衡，是即均勢之要義。可知均勢與統一，兩者不能並存。凡統一之國家，實行均權制度，必以主權完整爲其最高原則。古人所謂國無異政之體，中樞執要以總萬事之端。地方政府必須受中央政府之控制，統治之權利應先於自治之權利。國民黨第一次全國代表大會宣言有云，「夫真正的自治誠爲至當，亦誠適合民族之需要與精神，然此等真正之自治，必待中國全體獨立之後始能有成。」又云，「自由之中國之內，始能有自由之省。一省之內，所有經濟問題政治問題社會問題，惟有在全國之規模中始能解決。則各省真正自治之實現，必在全國國民革命勝利之後，亦已顯然。」世界各國中央之控制權，雖有大小寬嚴之分，而地方不能與中央相抵並論則決無二致。我國憲法草案第一二一條於此亦有明白規定。「凡未列舉於前案（即一二〇條，見上述）之事項，得由地方制定單行規章，或由中央規定原則，由地方制定規章。地方規章與中央法律抵觸者無效。地方規章與中央有無抵觸，由司法院解釋之。」蓋政出於一，中央與地方根本隸屬關係，有均權而無均勢，其理至明。

中央集權與地方分權，各有其意義與價值，合其利則雙美。然過猶不及，集權太過則成專制，分權太過則爲割據。均權制度在於維繫政治上之重心，使其內外相維，而不偏於一方。昔人謂中央者心腹也，地方者四肢也。心腹痛則四肢不舉。一國之治亂與中心勢力之有無，息息相關。一國無中心勢力，則形勢渙散，必致循環往復亂無已時。苟中心勢力已成，內足以齊一信仰，外足以控制各方，國中不期治而自治。建國之初，此種中心勢力之需要更殷，故欲鞏固國基，非統一國論，集中意志，以造成此獨一無二之中心勢力不可。且此中心勢力既成之後，毀之亦不易。苟有欲毀之者，則中心勢力之本身，自足以制裁之。統一之均權能以和平取得者，固屬盡善，必不得已時，亦不惜訴諸實力。美國自一八六五年以後，統一與均權制度較前更爲鞏固，即其明證。美國之南北戰爭，由南邦蓄奴問題而起，南方各邦咸認爲聯邦政府無干涉蓄奴問題之權利，故爭端一變而爲中央政府與邦政府之權限問題，再變而爲統一與分離

之問題。林肯爲一大政治家，深知聯邦一旦破裂，地方必致糜爛，黑奴問題遠較統一問題爲輕，而認定維持統一爲戰爭最大之目的。誠以統一爲立國之基本條件，非統一即無國家，林肯之精神即美國之國魂也。凡聯邦制之國家，其地方分權本較顯著，但由大勢觀之，皆向中央集權而趨，以期達於平衡。美國中央大權早已直達於各地方。（指邦以下之各級政府，美國現在所謂地方二字多不指邦，地方政府多不指邦政府。）德國亦然，舊時之德國爲眞正之聯邦，最近聯邦性日見泯除，漸成爲單一國之規模。（在昔各邦稱國，state 今則稱地，land 以示各邦幾已不復存在之意）。

中央集權之制，吾國古時稱爲「强幹弱枝」或「居重馭輕」之政策。唐陸贄曰，「國家之立也，本大而末小，是以能固。理天下者，若身之使臂，臂之使指，則小大悉稱而不悖焉。」又曰「居重馭輕，天子之大權也，非獨爲御諸夏而已，抑又有鎭撫戎狄之術焉。（論關中事宜狀）」國之政令果出於中央，謀議既定，以同一方法施之全國，則事簡而費省，與各地方之一地一議者，不可同日而語。中央政府人才之衆，聞見之博，自在各地方上，分權於地方則此人才見聞自在犧牲之列。且地方偏狹觀念，最易養成畛域之見，所謂秦人視越人之肥瘠，於團結御侮尤爲不利。然中央集權不可行之太過。中央之責在於明政之大體，總權之大綱，若拘於文法，詳於小節，而忘遠大之計。極其流弊，中央之事愈繁，地方之權日削，事繁則有廢弛之病，權削則無應變之力。立國之道在審其輕重，居重馭輕可也，輕重懸殊不可也。强幹弱枝可也，若枝葉枯萎，根柢亦病，何能欣欣向榮乎？

地方分權之重要性亦不減於中央集權，均權者實兼分權與集權二義而有之。夫以中國幅員之大，人口之衆，地勢不同，民情亦異，若拘泥單一之制度，必無以適應複雜之環境，將必致愈求劃一，愈滋紛擾。故挈持大體，使各地方謀均等之發展，亦爲必要。昔顧炎武著郡縣論，於郡縣令長，主重其權而責其成，予以生財治人之大權，其言實有卓見。地方觀念未可厚非，蓋有此觀念方能啓發地方人民自動貢獻之精神，增進其參與地方政治之興趣。中央政府之爲人民代謀，意非不善，且所以推行之者，亦勝於地方人民之獨力舉辦，然政治之出於外鑠者，終不如由於內發。愛護鄉土，敬恭桑梓，原爲吾國民固有之美德，今後欲謀地方自治之發達，自必須繼續發揚地方自負之精神。憲法草案第一二〇條，許地方就中央立法所未列舉之事項，得制定單行規章，以謀地方之利益，意即在此。民族精神與區域精神，均當求其充分發展，兩者並用，其效益彰。

然地方自治亦自有其限度。例如民國以來有所謂聯省自治之說，早已爲國民所厭聞。蓋中國行省並無獨立建國之事實，當然不應以無爲有，易省爲邦。英帝國自治邦責任政府之理論，完全不適合於中國。（英帝國各屬地原由武力兼併而成，近來亦漸覺悟馬上得天下不能以馬上治之，故特創合作政策，許各自治政府以

相當之自治權，除去帝國之舊觀念而代以新邦之新觀念，此與我國建國歷史迥乎不同）。至於地方軍隊假借名義，不奉中央命令而自由行動，此等地方割據，實非地方分權。乃地方軍閥割裂之結果，必致爲敵所利用，「以中國攻中國」，則亡國之禍，豈堪設想？國父之均權主義之演講中，曾明白訓示，我國歷史原屬統一，非分裂而不相統屬者，統一之時則治，不統一之時則亂。吾國目前一時不能統一，由於武人之割據，乃暫時之亂象。此種亂象，吾人正應剷除之，萬不能倡聯邦之謬論，爲武人割據作護符。誠以軍權之下，民權難伸，民權不存，治於何有？欲祛地方割據之局，則軍權必須統一，實行軍民分治，使中央對地方不失其控制之力，同時發展眞正之地方自治，以防武人專擅之弊。現代社會因交通機關與新聞事業之進步，人民對於地方之興趣愈增，而各區域之經濟關係亦愈緊密而親切，故中央與地方宜以增加其有機性，而更需要高度之組織。以上係就原則立論，茲追溯我國歷代治亂興衰相激變遷之故而畧論之。

封建制度之精神在於地方分權。我國古代封建制度之起源有二說，一謂由於自然演變，（如柳宗元封建論云，封建非聖人意也，勢也。）一謂由於周公創制。（如原[illegible]封建論云，封建者道也，非勢也。）實則周初封建原爲新舊相錯，舊者夏殷遺封，新者周初所建，兩說可以並存。梁任公謂封建制度最大之功用有二，一曰分化，一曰同化。（見氏著先秦政治思想史）所謂分化者，謂將同一精神組織分布於各地，使其因地制宜，盡量發展。周初所封諸侯，由一統治力之文化有機體向外遷徙，拓地移民，於是諸夏文化乃從各方面爲多元之平均發展。至春秋戰國，遂有千岩競秀萬壑爭流之壯觀，皆食封建之賜也。所謂同化者，謂將許多異質之低度文化，融化於一高度文化總體之中，以形成大民族意識。經數百年醞釀締造，及其末葉，而太行以南大江以北盡撫諸夏矣。古人所謂守在四夷，制敵而不制於敵。此種同化作用，在國史上爲一最艱鉅之事業，直至今日猶未完成，而第一期奏效最顯者，則周之封建也。至於封建流弊，在離心力日強向心力日弱，列國並峙，或相侵暴，攻伐不已，而周天子不能禁止，致變爲均勢之局而非均權。所謂合縱連橫之術，皆爲維持國際均勢之問題。及均勢破壞，一強有力之地方政權，消滅其他地方政權，「并一海內，以爲郡縣」，此乃秦始皇之功業，亦爲中國政制上極重要之創造。

郡縣制度之精神在於中央集權。秦既統一，廢封建諸侯之國，而代以郡縣之制，原爲救時之良法。「車同軌」謂經濟之統一，「書同文」謂文化之統一。其時秦行大規模之移民與灌溉事業，使江河兩大流域，交相利用，國內貿易漸趨發達，開國規模實有可觀。秦所置郡雖多因各國舊封，然分據險要，形勢蕭然，非深諳地理之學者不能規畫。史籍稱秦郡，當是李斯籌規劃政區，必按地圖而定，

非漫然爲因襲也。秦代內外官制同一系統，中央則丞相太尉御史，各郡則守尉監。丞相與郡守掌民事，太尉與尉掌軍事，實行軍民分治，而御史與監則糾察此治民與治軍之官吏。後世官制變化繁賾，而其原理要不出於治民治軍監察官吏三者。郡縣長官皆直接由中央任命，每年向中央呈報政務。柳宗元論之曰，「夫天下之道，治安斯得人者也，使賢者在上，不肖者在下，而後可以治安。今夫封建者，繼世而理，繼世而理者，上果賢乎，下果不肖乎，則生人之治亂，未可知也。」（封建論）廢封建爲郡縣，實爲合理之改革。後人以秦祚短促，乃歸罪於李斯輩之罷侯置守，此說迂拙之論，唐人杜佑已明辨之。（通典卷三十一）顧秦代實行中央集權政策，矯枉過正，「制在一人」，則爲專制，於是地方無自衛之力，中央有孤立之勢。兼以胡亥趙高施行酷法，天下怨憤，百姓離心，及陳項發難，此偉大帝國遂忽焉崩解。此由中央集權趨於極端，建國之道未盡善也。

漢代中國有四百年之長期統一，且爲二千年來之統一規模奠定基礎。西洋史上之羅馬與中國之漢代頗爲近似。然羅馬亡後，歐洲不能重建統一之局，如查理曼帝國，神聖羅馬帝國，拿破侖稱霸以及德國威廉第二之帝國主義，均不免於失敗，今日希特勒之雄心，亦徒尋覆轍而已。基督教會亦曾抱有統一之理想，歐洲各國人士越昂白山，渡地中海，而至聖地朝拜者，踵趾相接，而教皇召集十字軍，則歐洲人士羣起響應。然基督教之在歐洲，宗派分歧，乃族衍之原故，反成統一之阻礙。由此觀點以反映漢代，則知漢代體制尚可尋者。漢初懲秦之弊，本參用封建郡縣之制，分宇內爲郡與國，郡隸天子，各轄以國，封諸王侯。然諸侯既獲分土，欲效春秋戰國之故智，終釀成七國之亂，迨漢武一出，而封建之制遂廢。景帝三年（元前一五四年）以後，雖仍存郡國之名，但諸侯僅食租稅，中央派官相直接治理，郡國實際不分，恢復中央集權之制。漢與秦代不同之點，在於均權觀念已經萌發，而能兼採地方分權之精神。其時各種維繫全國各部分之制度，如法律、賦稅、貨幣及選舉制度等，均逐漸成立，且均實行有效。漢代版圖與現時中國相去不遠，「當時尚有越南朝鮮」已成爲一有組織之民族國家。

漢代盛時極重地方長吏，宣帝嘗曰，「庶民所以安其田里，而無嘆息愁恨之心者，政平訟理也，與我共此者其惟良二千石乎？」當時太守常得召見，郡國長吏行能，人主皆能知其所以然，是以吏職修而民情達。當時又行內外官調任之法，刺史入爲三公，郎官出宰百里，甚使外職識朝廷治體，內官知民間利病。此實內外相維之綱紀。漢代有長時期之統一，良非偶然。漢時以秦郡太大，稍復開置，郡國之數增至一百有奇。因分郡太多，難於檢察，又併爲十三州，州各置刺史，於是地方行政由二級制而改爲虛三級制。西漢時地方制度頗爲劃一，以郡統縣，以中央統郡，州刺史僅有監察權，每於歲終須親至京師奏事。至東漢時刺史權力漸行擴大，至靈帝時刺史

改稱州牧，目辟椽屬，專制州郡，中央失權，遂開羣雄割據之風，以迄於亡。秦之敗在內重外輕，漢之亡在內輕外重。其後三國六朝中國經長時期之紛亂，即由於均權觀念之衰微，政治重心之失墜。漢末之州牧，唐末之藩鎮，以至近時之軍閥，稱名雖殊，本質則同。

魏晉南北朝除極短時期外，中國久無統一之中央政府，南北對立之際，無所謂均權，惟有均勢而已。三國鼎峙，吳蜀大抵合而抗魏，實無異於南北勢力之均衡。魏據北方，爲政治文化中心所在，土地廣，戶口多，人才盛，其規模仍漢之舊，顯佔優勢。及西晉代魏，平定南方，中國暫時復歸統一。西晉初年亦如漢初之參用封建與郡縣，而行之無效，蓋未始不欲行中央集權，而諸王抗命，曾無顧憚，又未始不欲行四方分權，而州郡力薄，乃不能禦盜。晉武帝詔曰，「昔自漢末四方分崩，刺史內親民事，外領兵馬。今天下爲一，當韜戢干戈，刺史分職，皆如漢氏故事，（綜舉郡縣長吏而已）悉去州郡兵。」（通鑑太康十年）及惠帝永寧以後，盜賊羣起，州郡無備，不能防制，其後刺史復兼兵民之政，仍有外重之患。晉初以魏公族微弱，神器易遷，故重任同姓，封國至多，俱得辟吏與兵，專制生殺，其意在懲魏之弊。然未幾八王迭相攻伐，反以召五胡之釁，所謂矯枉過正，其敗愈速也。故晉初之政策，可謂自相矛盾，規備未備，法守非人，均權制度迄未恢復。永嘉亂後，三百餘年，東晉南北朝之政治，處處呈分裂現象，國家財政終於無法整理。南北朝之禪代，雖曰篡奪，實則皆爲地方軍閥憑藉實力以推翻前朝而已。馬端臨曰，「梁武享國最久，諸子孫皆以盛年雄材出爲郡伯，專制一方，可謂懲宋齊之弊矣。然諸王擁兵，捐置君父，卒不能止侯景之亂」（文獻通考自序）南朝自侯景亂後，已不能復振，北朝則自北魏以至隋初，頗有集權傾向，逐漸完成內部統一工作。北魏後裂爲東西，而統一於後周，隋承周後，卒成統一中國之大業。按南北對立之時，四川地位最關重要，故晉代統一，先有巴蜀，順流東下，江左乃平。陳於南朝，疆域最蹙，西守三峽，北防江岸，四川一失，終致覆亡。後來南宋立國，仍賴保有川陝，以扼上游。四川一地之得失，影響於南北均勢之維持，從古如斯也。

歷代政制具有均權之用意者，首推漢唐。漢唐歷時之共同精神，曰居重馭輕，曰軍民分治，曰注重地方政治。唐代府兵制度之興廢與均權制度之盛衰關係最切。陸贄之言曰，「太宗既定大業，萬方底乂，猶務戒備，不忘慮危，列置府兵，分隸禁衛。大凡諸府八百餘所，而在關中者殆五百焉。舉天下不敵關中，則居重馭輕之意明矣。承平漸久，武備漸微，雖府衛具存，而卒乘罕習。故祿山竊倒持之柄，乘外重之資，一舉滔天，兩京不守。乾元（肅宗年號）以後，大憝初夷，繼有外患，吐蕃乘虛，深入爲寇。是皆失居重馭輕之權，忘深根固柢之慮。內寇則崤函失險，外寇則汧渭爲戎。」（論關中事宜狀）府兵制度崩壞以後，軍民分治遂不能維持。漢代之行政系統，以中

央統郡，以郡統縣。唐代亦以中央統州，以州統縣。唐之州猶漢之郡，唐之刺史猶漢之太守。唐置十道按察使，司監察官吏，與漢之十三州刺史相同，亦爲虛三級制。漢之刺史攝大權爲州牧，唐之按察使亦擴！而爲節度使。由軍民分治而軍民不分，漢唐二代之政治演變，先後平行，可謂相映成趣。唐設各道按察使，原爲中央集權之象徵。唐初察刺史善惡者本爲都督，後以其權重，改置十道按察使，此文臣之統州郡者。其武臣掌兵者，有事出征則設大總管，無事時鎮守邊要者曰大都督。節度使之官，始於睿宗景雲二年（七一一）初僅統兵，州郡自有按察使以行其監察權。至開元中，朔方隴右河東河西諸鎮，皆置節度使，每以數州爲一鎮，是爲方鎮。或稱藩鎮。節度使統此數州，往往自兼按察使，州刺史亦爲其所屬，擅其土地人民，用其甲兵財賦，於是方鎮之勢日强，安祿山以節度使起兵，幾覆中國。馬端臨之論方鎮有曰，「苟非創造之初，天宇未一，以此任帷幄腹心之臣，（如漢高祖委蕭何於關中，光武帝命寇恂守河內，）則必衰微之後，法制已隳，以此處分割據之輩，至若承平之時，則不宜有此名也。」（文獻通考卷五十二）洵爲篤論。唐太宗孜孜求治，尤留心親民之官，嘗曰，「朕思天下事，丙夜不安枕，永惟治人之本，莫重刺史。」故錄姓名於屏風，坐臥觀之，得其在官善惡之迹，皆書於名下，以備黜陟，都督刺史皆臨軒册授，故唐初地方長官均能稱其職責。但至武后時，政風漸變，「朝廷物議，遠近人情，莫不重內官，輕外職，每除授牧伯，皆再三披訴。比來所遣外任，多是貶累之人，風俗不澄，實由於此。」（通鑑武后聖曆四年）雖曰一時之政象，可見問題之所在。府兵制之衰落與地方政治之廢弛，皆使內外脫節，爲釀成藩鎮之禍之原因。

藩鎮在中國史上之出現已非一次，遠者如漢末之州牧，最近至民國猶有其遺迹，唐中葉以後割據之局較漢末尤爲嚴重。藩鎮之起，蓋由武夫亂後，內外不寧，降寇多侵，無時或息，府兵法壞，更代不時，邊州都督非常川鎮，無以遏敵。其初僅爲統軍備邊，開元十五年（七二七）以後，始漸總攬地方兵民大權。大者連州十數，小者猶兼三四，所屬文武官悉自署置，不復請命於朝，力大勢盛，遂成尾大不掉之局。或父死子握其兵而不肯代，或取舍由於士卒，往往自擇將吏，號爲留後，以邀命於朝。天子力不能制，則含羞忍恥，因而撫之，姑息愈甚，方鎮愈驕。中央與地方已失其正常關係，而漸成爲周季列國並爭之形勢。迨至唐末，中國分裂於方鎮，或攘據中樞，名爲五代，或割地稱制，名爲十國。五季十國可謂藩鎮發展之最高峯。五代末年，周世宗努力於統一工作，成效未著而亡。宋太祖承其餘業，次第征服諸國，至太宗時又滅北漢，於是除東北之契丹與西北之夏國外，中國復同隸於一個中央政府之下。

宋懲唐末五季之亂，外召藩鎮以還京師，別遣文臣以爲牧守，厲行中央集權政策，以矯內外脫節之弊。節度使本唐藩鎮官名，至

宋初猶存此官，然無所職掌，專以待勳賢故老及宰相罷政者，以文臣權知州事，三年一易，以消節度使之兵柄。宋初本有刺史，而別設知州，以代其職，後則罷刺史而專用知州，蓋以權設之名而爲經常之制。在各州又設通判一職，使監知州而分其權。宋代中央集權制極爲澈底，蘇軾謂「國家財賦總於計省，重兵聚於京師，以古揆今，則似內重」（上皇帝書）當時內外上下，一事之小，一罪之微，皆先有法令以待之。朝廷一紙令下，郡縣如臂之使指，無有留難。四方萬里之遠，奉尊中央文符朝下，期會夕報，伸縮緩急，悉在朝廷，而無復弱幹強枝之患。宋太祖及趙普輩之謀，慮可謂深矣。昔之擅制數州，擁其力以爭衡上國者，至是各拱手趨約束，卷甲而藏之。終宋之世，無藩鎮之禍，綱紀肅然，法令明備，其中央集權之成效，實有未可輕議者。

中央與地方之關係，非偏於地方分權，即偏於中央集權，掌握重心，斯爲至難，均權之制良非易易。宋代中央集權推行太過，內重外輕，復滋流弊。郡縣太輕於下，而委瑣不足恃。兵財太關於上，而運重不易舉。宋之亡非由內亂，而由於外患，不亡於地方之太強，而亡於地方之太弱。陳亮有言，「五代之際，兵財之柄倒持於下，藝祖皇帝束之於上，以定禍亂，後世不原其意，束之不已，故郡縣空虛而本末俱弱」（上孝宗書）葉適有言，「國家因唐五代之極弊，收斂藩鎮之權，盡歸於上，禁防纖密，威柄最爲不分。然而人之才不獲盡，人之志不獲伸，昏然俛首，一聽於法度，而事功日墮，風俗日壞。此外敵所以憑陵而莫禦，讎恥所以最甚而莫報也。」（日知錄卷八引）內重外輕，實爲宋代不能抵抗強敵之最大原因。北宋之初守邊之臣，猶能假以事權，久其任期，未幾而初意漸失，邊鎮內郡渾然無別。契丹強大，與中國相抗衡，儼然成南北朝，金人代遼，宋爲南遷之計。宣和靖康以來，非無忠義之士，然各舉一州一縣之力，以抗寇鋒，是以折北不支，終至神州陸沉。南宋之亡，前後如出一轍。蒙古戰略舍堅攻瑕，棄實擊虛，州縣之事力有限，守令之權勢素微，敵兵至一城則一城創殘，至一邑則一邑蕩潰，國勢至此，痛憤無及，豈非地方太弱，輕重懸殊之過耶？

有宋一代常有反中央集權之議論，顧以前代藩鎮之禍，印象深刻，終不能輕言改制。北宋時呂大鈞著世守邊郡議，畧謂倣邊之郡宜慎選仁勇之士，使得世守郡事，一切便宜行事。所謂世守者，亦不得純如周制父子相繼，必使薦賢以自代，毋問親疎，天子加察焉，然後可之，遂使貳其郡事，以終舉者之身，然後命之。其意蓋已節取方鎮之所長。南宋以後，憂國之士議循環防弊之法，自李綱以至陳亮葉適輩，皆有建立方鎮，樹捍禦之議。寧宗時吳獵奏請立幕府以重鎮守於襄漢與兩淮之中，各建幕府，擇文武兼備威望素孚之大臣任之，官吏許其自辟，財賦許其自用。時蒙古已破金燕都，而廷議猶狃於承平，因循如前。理宗開慶元年（一二五九）即蒙兵入臨

安前十七年）文天祥上封事又有仿方鎮以建守之議曰「今日之事，惟有畧仿方鎮遺規，分地立守，爲可紓禍。其具體方案，爲設立長沙隆興（南昌）鄱陽揚州四鎮。「責長沙取鄂，隆興取蘄黃，鄱陽取江東，揚州取兩淮。使其地大力衆，足以抗敵，約日齊奮，有進無退，日夜以圖之，彼備多力分，疲於奔命，而吾民之豪傑者，又伺間出於其中，如此則敵不難卻也。」書上不報。論者謂天祥四鎮之議，各樹重兵以相犄角，使用之於未失襄陽之前，則社稷可存。即天祥建言時苟用其策，亦必有裨於抗戰，宋室之亡，當不致若是之速。郡縣削弱，而守禦之權不集，此誠宋代政制之重大缺點，迄於亡而未變者也。

元代之行省制，實近於宋人所倡之幕府制，其爲有意採用，或無意偶合，茲不暇詳究。行中書省者原稱行中書省事，即中書省分出於各地方者之意。後遂爲常置之地方行政官府之名，同時又表示其所管轄之行政區域，畧稱行省，又簡稱爲省。此名起於元代，至今仍沿用之。元之中書省仿唐制爲最高行政機關，其長官即爲丞相。行中書省統各郡縣，以其省官出領其事，即以宰相執行某處事繫銜。元之行省制，在今日言之，有如行政院之分處。蓋元以外族入主中國，惟恐中央之力不足以控馭此廣土衆民，乃爲此變制之封建制度以增高地方權限，亦爲事勢所必需。昔人謂節度之彊，而唐室以裂，行省制命，而元政不綱，元之覆亡，亦由外重。行省制之原意，在責之專而任之久，然其要又在於擇人，苟非其人，則責之專反以恣其過，任之久反以厚其禍。是固宋人批評方鎮而期期以爲不可者，元人行之，而結果亦不出宋人之所逆料。一正一反，循環往復，其故殊可耐人深思。

明初因襲元之行省，但集權成分則比較增高。元代行省長官皆與內廷比肩，地方事務並取裁決，即明初亦然。但不久即取消行中書省而代以布政使爲各省行政長官，固不失爲合理之改革。（布政使之官署與其所管轄之地稱布政使司，但習俗相沿，政區仍稱省而不稱司。）明太祖懲宋之孤立，復參行封建制，擇名城大都，封皇子爲諸王，外衛邊陲，內資夾輔，惟列爵而不臨民，分藩而不錫土，與古代封國稍異。然惠帝初立，方欲因事削藩，致有靖難之師，建文遜位。武宗時，宸濠踵而生變，賴王守仁平定其亂。古法之不可泥，此其明證。明代又絡續於布政使司之上增設總督巡撫，表面觀之，似與元人行中書省相去無幾。但明時督撫之制，因事而設，廢置不定，實際仍偏於中央集權，而地方凋敝情形復與宋無異。顧炎武郡縣論曾痛陳其失，謂民生所以日貧，中國所以日弱，即由於此。其言曰，「今之君人者，盡四海之內爲我郡縣，猶不足也，人人而疑之，事事而制之，科條文簿日多於一日，而又設之監司，設之督撫，以爲如此守令不得殘害其民矣。不知有司之官，凜凜焉救過之不暇，以得代爲幸，而無肯爲民興一日之利者。民烏得而不窮，國烏得而不

識」明代政制之流失，亦在郡縣發弱，無力以抗外患，與宋季形勢實有同病。

滿清亦以外族入主，規仿元代，有意利用行省制度。清代總督巡撫乃隨帝設置，其權力亦遠過於明代。巡撫專轄一省，總督則有或轄有兼轄，權力尤大。清代督撫爲行省最高長官，掌管軍政財政司法諸大權。其省府組織仍明代之舊，設有承宣布政使司，與提刑按察使司，名義上各隸屬於中央戶刑兩部，分掌財政司法兩項。然督撫權限，積漸而重，咸同以後，兩司於事實上變爲督撫之隸屬機關。清代省制之初意在以中央監臨地方，然其後離心力日強，遂成內輕外重之勢。清初各行省督撫幾乎盡屬滿人，漢人寥寥可數。洪楊亂後，湘淮疆吏輒不僨事，乃不得不用漢人。康有爲論督撫操縱兵權之害曰，「兵部尚書不知兵數。各省督撫各自練兵，各自籌餉，餉不一律，兵不相統。」康氏以爲非革督撫則兵無由治（見氏著裁行省議，宣統二年冬著。）太平天國亂後，尾大之勢已成，甲午中日戰爭，竟有北洋作戰南洋中立之異聞。庚子之役，借兵勤王，而觀望不前，多猶不一。辛亥革命滿清皇室可謂顛覆於各省督撫之手，故清季情勢與宋明末葉迥乎不侔，而與晚唐之方鎮趨勢畧同。

民國肇造，未能盡革清季之弊，督軍之專横，較之清代督撫更有變本加厲之勢。民國三四年間袁氏全盛時，中央對於地方敷衍應付者多，而指揮命令已屬少見。袁氏歿後，完全成爲割據之形勢。雖有政治系統，幾已紊亂，中央政府因之失其效能。各省督軍皆可自由招兵，自由作戰，扣留關稅，任命官吏，無所不至，有力之督軍且能干預中央政治，中央政府降爲直人之外府。離心力極端發展之結果，各省未密切聯合，人才未盡量利用，國力不能充分集中。名爲大國，實際等於多數小國，此實爲外人目無中國之由來。聯邦之說，倡者久有其人，聯省自治，實際且曾嘗試，是皆軍閥欲盜竊名義，以遂其割據之私。故國父痛加駁斥，謂其目的不過欲分裂中國，使小軍閥各佔一省，自謀利益，以與挾持中央政府之大軍閥相安於無事而已，何自治之足云，（見民國十三年國民黨第一次全國代表大會宣言）九一八事變之發生，爲國難之結果，而非國難之原因，國難之根本原因即爲中國之不統一。民國二十年西南政委會忽又脫離中央，可爲藩變之前奏。國聯調查報告書有曰，「其實中央政府尚須時時奮鬥，以保其本身之安全，中央政府不能調動軍隊長官，已數見不鮮。苟政府無切實辦法，能使其權力迅速而永久及於全國，則內戰之危險，勢將繼續存在」其於我國病源之探求，可謂洞中肯綮。

自東北淪陷以後，創痛鉅深，愛國之心久而彌切。報章雜誌所發表之救國言論，卷帙之多可以充棟，但其中心思想要不外「統一」二字而已。民國二十三年國民政府本於國父均權制度之精神，通電全國，畫定中央與地方之權責。閩變迅速平定，西南問題竟

能不流血而解決，人心向背，成敗繫焉。抗戰以前，有識之士無不主張以統一力量守衛國家。蓋「中國今日之統一局面，乃以無量犧牲之代價換來。故惟有舉力擁護此局面，而督促其進步革新，斷不容野心者之勾煽破壞，再使統一返於混亂。此無他，以中國之國力，與所處環境之緊迫，設復混亂，將無再建統一之餘裕也。」（大公報社評時局與國民，二十五年六月十二日）抗戰以後，軍隊一系，軍政一尊，軍心一德，軍令一律之新氣象，表示新中國已經產生。民族意識廓清割據之形勢，同仇敵愾，超越黨派之利益。中國至今日始有强固而有力之中央政府，如此統一强固之戰鬥體，爲民國以來所僅見。東北論陷由於中國之分裂，抗戰勝利基於中國之統一。憲法草案於中央與地方之關係特立一章，確定均權制度之大政方針，冀以徹掃歷代地方削弱及藩鎮跋扈之宿弊，而樹立建國宏遠之規模。此寥寥三條，不知含有幾許艱難困苦之教訓，血與淚之結晶，撫卷凝思，誠不覺感慨於無窮也。

中央與地方之關係，爲中國數千年來政治上之根本問題。歷代傾覆均由此種關係之失調，歷次外患均由此種關係而孳生。利之所在，弊亦隨之，弊之所集，利亦寓焉。蘇軾有言，「古者建國使內外相制，輕重相權。內重之失，必有姦臣指鹿之患，外重之弊，必有大國問鼎之變」。（上皇帝書）如唐如清，則內輕而外重，如宋如明，則內重而外輕。顧炎武曰，「知封建之所以變爲郡縣，則知郡縣之敝，而將復變。然則將復變而爲封建乎？曰，不能。有聖人起，寓封建之意於郡縣之中，而天下治矣。」（郡縣論）蓋分權之失，其專在下，集權之失，其專在上。亭林謂寓封建之意於郡縣之中，方可厚民生，强國勢，而使二千年來之敝得以復振者，此即均權制度之精義所在。孔子曰，「殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。」宋懲藩鎮之弊，而行集權之策，迨其末造，文信國公又倡方鎮之議，謂可挽回國運。歷史演變所遵循之規律，乃兼有循環與進步，近人或稱此爲辯證法，吾人擬稱之曰時中律。吾嘗謂時代之潛移，無一時而或息，故思想亦嘗自强不息，與之偕進，既須針對時代，又須超越時代，既須綜合過去，又須開創風氣，時中大義當在於是。封建思想近人所最痛惡者也，然憲法草案不以矯枉而過正，不以擁護中央之故，而忽視真正之地方自治，脫胎於郡縣與封建之舊思想，歷一番輕重權衡，而以時代思潮洗鍊之，乃穎脫而出，煥然爲建國時期嶄新之政制，欲明時中律或辯證法之要義，此其粲然可觀者矣。

荀子議兵篇曰，「凡兼人者有三術，有以德兼人者，有以力兼人者，有以富兼人者。」中央與地力之關係，歸納言之，亦不外乎軍事經濟文化三端。關於軍事者，則軍政軍令必須集中於中央，地方必須實行軍民分治。歷史教訓深切著明，無俟複言。願欲實行國防計劃，陪都之設實極有意義。我國首都經國父指定設於南京，誠以當今太平洋時代，北方東方南方三大港爲對外之門戶，南京以河

深而兼具海港之資格，於控制此三大世界港，地勢適中，最爲利便。首都爲國策之眉目，憲法草案未加規定，似爲缺憾，竊以爲正式憲法應有明文，列爲專條。國父建國方略實業計劃，於通都巨鎮，設計爲鐵道十許線輻輳之焦點者，有武漢廣州重慶西安蘭州多倫東鎮（在松花江與嫩江之會口）諸地，按其形勢均有成爲陪都之資格。今後隨時勢之需要，於西安重慶以外，允宜次第增設陪都，或不必有陪都之名，而必須有陪都之實。如是介首都而言，全國應有八鎮，則國防計劃方爲振衣得領。藩鎮之患，在於軍民未能分治。抗戰以後，整理國軍，按照全國地勢，劃分爲若干軍區，每一軍區各以陪都爲其中心，於全國號令森嚴整齊之中，仍有分區負責脈絡貫通之效，以外衛邊疆，內輔首都。軍區政區截然二事，不相混淆，使地方自治得以活潑進行而無礙，寓方鎮之意於國軍之中，新陪都之意義，其在斯乎？

經濟之發展亦爲向心力之基本力量。蓋現代經濟組織，各部分均有密切關係，乃超越政治區域而存在者。經濟建設之效，可以革新軍備，充實給養，欲內求統一，外求獨立，均賴此爲基礎。省制之起源實際爲一軍事區域，現代之省區，大體沿自明代，如河南之兼有河北，徐州之隸於江南，以與天然區域不合，在當初均有軍事上之用意。由今言之，省區不復爲一軍事區域，而應爲純粹之經濟區域。本此意義，今後省區需有相當改造，以適應現代之環境。憲法草案第四條，「中華民國領土爲江蘇、浙江、安徽、江西、湖北、湖南、四川、西康、河北、山東、山西、河南、陝西、甘肅、青海、福建、廣東、廣西、雲南、貴州、遼寧、吉林、黑龍江、熱河、察哈爾、綏遠、寧夏、新疆、蒙古、西藏等固有之疆域。」僅言疆域，無省區等名詞，俾將來政區則有改造而憲法條文毋庸修正，用意甚善。中國各區域經濟上強弱之點大相懸殊，必須綜合籌措，以有餘補不足，方能躋於一律平等之地位。國父建國方略實業計劃，一方發揮區域精神，使各區域因地制宜，均能充分發展。一方又以民族精神聯絡而貫注之，其中重要綱領均以全民族之需要爲其觀點。故一省之省會不僅視爲一個民生區域之天然中心，而尤當重視其與全國各省區之關係。文化愈進步，則各地事業之關係亦愈密切，事業愈聯絡，則各地資源之利用，亦愈精當而靈致。憲法草案第一二〇條劃歸中央立法之事務凡二十項，而經濟事業幾居半數，是皆爲國家之重要命脈。蓋必有自由之中國方有自由之省，亦必有繁榮之省方有繁榮之中國。經濟上均權制度之要旨，要不外乎謀國計民生之均足而已。

文化之統一即精神之統一，其價值尤在經濟與軍事之上。中國不應與歐洲之一國相比，而必須與整個之歐洲相比。但在吾國可講均權，而在歐洲僅可講均勢，已見上述。英人洛斯裴（P. M. Roxby），謂中國之統一，遠過於整個之歐洲，中國廣大領土之無論何處，中國悠久歷史之任何時間，皆有同一文化同一倫理觀

念之存在。此一致精神實為永久而單一國家組織之基本。（見氏著中國之統一及其與歐洲之比較，李玉林君譯文載於方志月刊二十三年六月號。）又英人湯納（R. H. Tawney）謂中國不僅為地理上之統一，且為一有活力之有機體，故富於持久力，非其他國家所能抗衡。（見氏著中國之農工一書，一九三二年倫敦出版。）由文化之比較研究，方能認識中國文化真正價值之所在。中文化上之統一，與政制可互相發明，而為向心力之象徵者，可舉二事為例。一曰力除地域觀念，科舉制度與迴避制度互相為用，從前所謂「教授以上不選本郡，典史以上不選本省」，務使人才思想互相交換，甲地之人才命其服官於甲地以外之乙丙等地，庶幾國內民族一律平等，各地文化得以平均發展。二曰實行對調辦法，內外官吏定期互調，所謂「刺史入為三公，郎官出宰百里」，務使內官能詳究百姓艱危，外官能洞澈中央政策，內官能周知地方利病，外官能溝通上下政情。如王安石初為鄞令，後為宰相，以親民之經驗，資治國之良模。復有關部重臣出為地方長官或鎮守邊陲，藉其資望以收興利除弊之績。此種向心律之運用，實為均權制度之靈魂所寄。憲法草案第一〇四條，「省政府設省長一人，由中央政府任免之」，省長由中央任命，而不取民選辦法，此條甚有權衡，實與中國歷史上之傳統精神相符合，亦可視為向心律之從新表現。（關於省制省區等問題，容別為文論之。）

統一之最要義為國民精神意志之一致，是在今日亟務在統一國論。夫統一國論之具體方法何在乎？曰首先應重視憲法問題。憲法為精神思想之創造，而憲法本身又具有教育國民之功效。均權制度成功之條件，在各級政府均須具有法治之習慣，則中央與地方之正常關係，以均權觀念，方能共同遵守，深切體會，而能維繫於不敝。枝枝節節雖然並陳之意見，恐無裨於國是，故重要者為綱紀之樹立。綱紀者即建國之綱領，而綱領之具體表現為憲法，故憲法問題之討論，憲法精神之培養，當此建國時期，亟為要務矣。

哲學與政治

張蔭麟

哲學和政治的關係可以從兩方面來看：一是哲學的修養和政治的實踐的關係，一是哲學的理論和政治的主義的關係。下文分別說明之。

什麼是哲學的修養？我認為哲學的修養主要的有三個條目，一是理智上澈底誠明的精神，二是「求全」（全體的全）的精神，三是價值意識的鍛鍊。

（1）所謂理智上的「誠」，就是理智上的「毋自欺」，就是不敢以不知為知，不敢以未至十分之見為十分之見；所謂理智上

的「明」，就是理智上的「解蔽」，就是不妄以不知爲知，不妄以未至十分之見爲十分之見。誠與明在理論上雖然分別甚明顯，但在事實上每很難分別；由誠可以至於明，由明亦可以至於誠，自欺之積可以成爲自信，理智上糊塗的人每每同時即是理智上不忠實的人。理智上的誠與明是哲學上的第一戒。一個眞正受過哲學訓練的人，他視任何判斷，任何信念，如其視幾何學的命題（這裏姑用普通人對幾何學的觀念）一般，要問：它是表示自明的事理，任何具理性的人所當承認，而無須爲他它舉出理由的嗎？否則他的前提是什麽？這前題是否表示自明的事理？否則它又有什麽前提？如是一直問下去，至於無可再問爲止。假如我趨向了某一判斷或信念，而別有許多並非害心病的人却不能接受它，而接受與它相反以至相矛盾的判斷或信念，他們對於所接受的信念又舉出了若干理由，則我在接受我所趨向的判斷或信念之前，必須把他們的理由加以客觀的考慮，看能否用嚴格的論證，把它推翻，如不能，則我得把我所趨向的判斷或信念虛懸或放棄，萬不能以叫囂謾駡作自衞的兵器，也不能關起大門，對一切異說裝作不聞，或竟不知，而在沙堆上建築其理論的樓臺。這兩樣「作風」誠然是一種捷徑，但這是誠明的反面，這是愛智的反面。因爲哲學的墮落，就近學哲學的人多失掉了理智上誠明的精神，也即失掉了愛智的精神，而只走捷徑。但我們不可以他們的捷徑代表哲學的修養。

徹底誠明的精神，表面上似乎和政治實踐的需要不很適合。徹底的誠明就是徹底的自我批評，而政治的實踐需要對於主義的始終不渝的信仰，任何批評所不能搖動的堅執。一個常常「不惜以今日之我與昨日之我挑戰」的政治家，決不是偉大的政治家。政治根本主張上的貳臣降將和朝代上的貳臣降將，有相類的地位。他們即使是「棄暗投明」，對大衆也必然失去號召力，也即失去領導的資格。那麽政治家的根本信仰豈不是站在批評範圍之外，而政治家的根本精神和哲學家的精神豈不是不相容的嗎？其實不然。正惟政治家有根本信仰有「從一而終」之義，所以他在「擇主（主義的主）而事」之時，需有徹底批評的精神。一個政治家在選擇主義時若沒有做過徹底批評的工夫，則日後的結局，除了倖而言中外，若非朝秦暮楚便是一錯錯到底。一個政治家的錯到底不是等閒的事。那也許是幾千萬以至幾萬萬人的生死安危苦樂所關。中庸說：「誠之者擇善而固執之也」。執當然要固，但擇亦要精；要擇得精就要考慮得徹底徹底的考慮就是徹底的批評。而且，政治家需要徹底批評的精神，不僅在主義的選擇，還在國策的主持。任何政策都是根據國內或國際當前的情勢（可簡稱政情）而產生，它的功效就在它對某種政情下的國家的利益的適合。但政情隨時可變，有時（不是每逢）政情變了，政策就得因之而變。政策好比藥劑，政情好比病狀，有時病狀變了，藥劑就得因

之而變病狀變而藥劑不變，可以殺人。政情變而政策不變，可以禍國。但是政策若奉行了許久而歷歷有效，那它自身具有一種抵抗改變的固定力。功效產生傳統，傳統成了偶像，偶像成了理智的黑房。在另一方面，政情的改變每非自始即彰明照著為有目所共見，却經長久的隱遁潛流而爆發於一旦。抱着傳統政策的偶像，臨着劇變的政情，而措手不及；許多政治上的危機就是這樣造成。不用博徵遠引，現在英國的悲劇便是一最好的例。遠在危機爆發之前而能預見政策與政情的脫節而從事補救，這便是「知幾，」這便是「先覺，」從事後觀之，知幾先覺似乎是很簡單，很容易的事，但在當時却便是超邁一世的大智大勇。所以古人說：「知幾其神」又以先覺為聖。」怎樣纔得到這樣神聖的本領呢？天才成分擱開，就人力所能修的而言，惟有至誠至明的，不囿於傳統的反省，守候着政策和政情間的關係而已。這就是說，以徹底批評的精神施於政情的觀察和政策的考慮而已。張横渠有一句話可以斷章取義地用作資器意思的注腳。他說：「誠、神、幾、曰聖人。」此所謂「誠，」是指自誠而明的工夫，所謂「神，」是指通過外表的隔閡而見衆人所不測的本領，所謂「幾，」是指知幾的效驗。由自誠而明的工夫，幾得能見衆人之所不測的本領，而收到知幾的效驗，這便是聖人。哲學之為政治家「內聖」的事，其要義之一在此。

（2）所謂「求全」的精神就是對於全體之一種深切的興趣。科學在對象上注重局部，在方法上注重分析，而哲學在對象上和方法上都要「整個地看。」這「整個」又有兩層意思；就對象的範圍說，是「至大無外」的整個；就對象內容說是「表裏精粗無不到」的整個。自然這只是一個目標，而且是一個永遠不能達到的目標。但哲學家明知它不能達到，却力求去接近它；明知沒有路徑可以達到它，却在無路徑中找路徑。這種精神對政治的實踐又有什麼貢獻呢？現在的政治自然只是國家的政治。對於世界而言，國家是一局部；但對於國家組成的部分而言，又是一全體。政治的推動和支配力係發自國家的一局部。對於握有政治上的推動和支配力的政治家，最容易引起其注意而估據其心胸的利益，往往是這種力量所從發的局部的利益，但他的任務却是統籌全局，他必須超越局部，而以其心為全體的心，他即使在實踐上沒有「為天地立心，為生民立命」的機會，却有「為國家立心，為國民立命」的職責。惟有一種取法乎上的「求全」的精神可以引導他自然而然地超越局部。

（3）什麼是價值的意識？通常以真美善包括一切價值，那麼價值的意識就是領略真美善的能力。自然這三分法並不足以顯示價值世界的繁雜性，只舉其大綱而已。例如真有科學之真與哲學之真；（對宇宙全體的直觀所見之真）美有閎壯之美與美麗之美，善有庸德之善，卓行之善，事功（群體之自覺的發展）之善。

一個健全的文化，就是能使一切最後的價值都得到和諧的發展；都並存而不相害的文化，今日德，倭等國的瘋狂性就在事功的價值壓倒以至摧殘其他一切價值。在虎兕出柙的世界裏，一個國家要維持生存，即使無須以暴易暴，亦勢必要把事功的價值放在國民生活的前景，而讓其他一切價值退到背景。但這只是暫時不得已的變態，而不是永久當然的常態。

古人說：「堯舜興則民好善，幽厲興則民好暴。」這是說統治者的價值意識決定國民的價值意識。也許有人覺得這些話太過誇張個人的力量。但我們一看希特拉興起以前和他興起以後的德國，便不能不承認這話比它的否定更為近真。「君子之德風，小人之德草」。「上有好者下必有甚焉」。當政治成為謳歌的對象時，它是指導文化的勢力。當政治成為諷嘲的對象，它是限制文化的勢力。無論如何政治家的價值意識若乖戾，則一國的價值便不會平正；政治家的價值意識若狹隘，則一國的價值意識便不會廣博；政治家的價值意識若卑下，則一國的價值意識便不會高上。

一切價值的研究，一切價值的意義和標準的深討，即所謂價值論者乃是哲學特有的部門。普通人的價值與趣都有所偏，對各種價值的瞭解深淺不一，惟哲學要對一切價值都求深刻的瞭解。價值意識的鍛鍊乃是哲學修養要素之一。必待政治家成為哲學家，一國的文化與發展纔得到合當的指導，而免於不合當的限制。

上面已把哲學的修養和政治的實踐的關係闡明，其次要說到哲學的理論和政治的主義的關係。在這一點上，我的話可以很簡短。

沒有一套哲學的理論充分地涵蓋一套政治的主義。沒有人能依邏輯的歷程單獨從一套哲學的理論引申出一套政治的主義。二者之間的聯繫不是邏輯的，而是心理的。有宇宙的，自然的秩序；有人間的，人為的秩序。我們的本性要求這兩個秩序之間有一種連續，一種契合，一種和諧，恰好比我們的審美意識要求建築物的形色和術野與四週的景物相調協。我們不樂意看見人道和天道相背而馳。我們不能改變宇宙的秩序，以適應人間的秩序；可是別的考慮擱開，我們情願依倣宇宙的秩序，以創造或改變人間的秩序。所以我們對宇宙的秩序的認識，不免影響到我們創造或改變人間的秩序的計劃。請舉一個最簡單的例。比方易傳說：「天行健，君子以自強不息。」「天行健」表示對宇宙秩序的一種認識，「自強不息」是指示我們改變人間秩序的一個方向。「天行健」的命題本身邏輯上並不涵蘊「我們應當自強不息」的命題，我們若相信「天行健」而反對「我們應當自強不息」，邏輯上並不陷於自相矛盾。為什麼「天行健」我們就得「自強不息」呢？沒有什麼，只是我們根於本性，不樂意看見天行健而我們「自弱而息」而已。有誰否認這一點，我唯一的答復就是「汝安則

爲之」哲學的理論就是宇宙的秩序的描寫，政治的主義就是改變人間的秩序的計劃。我們對於某種哲學理論的從違，乃是我們對某種政治主義的從違的決定因素之一。政治學家不能忽視哲學，尤其是流行的哲學思想，其原因之一在此。

大學格物新釋

錢穆

漢儒所輯小戴禮記大學一篇，自經、北宋程氏兄弟之提倡，以爲是

「孔氏之遺書，而初學入德之門，於今可見古人爲學次第者，獨賴此篇之存；而論孟次之。學者必由是而學焉，則庶乎其不差。」

朱子承之，爲四書章句集注，即以大學爲首。元明以來，以四書義取士，直至清末廢科舉，前後七百年，大學遂爲中國讀書識字者所人人必讀，又爲人人最先必讀之書。朱子大學章句分全篇爲一經十傳。謂

「經一章蓋孔子之言而曾子述之，傳十章則曾子之意而門人記之。」

此僅出朱子一人之推想，本無依據可資證明。清代休寧戴東原氏，當考證學風盛行之際，以十歲學童對朱子此說提出疑問，一時傳爲美談。然無論大學原文究出何人之手，以不到兩千字一篇短文，三綱領八條目規模之開拓，工夫之層累，大小兼舉，先後明備，實不失爲儒家理論中一篇極重要的文字，無怪程朱以來一千年中國思想界，羣然尊奉以爲寶典。獨可惜其八條目中最後一條，即爲學者下手工夫之最先一步，所謂致知在格物者，其格物一義，在大學本篇內未有詳細說明，遂引起一千年間學者之種種爭辨，迄今無定論。本篇粗引舊說，再發新義，雖若重提舊公案，又若僅爲古書文句作訓詁詮解，然實爲中國兩千年來儒家思想中解決一重要問題，亦復於近代煩悶惶惑的思想界，不無貢獻，幸讀者勿以爲是陳古董之拱玩而忽之也。

前人謂大學格物釋義共有七十二家，此不過極言格物一語義解之紛繁，若就其最關重要者論之，則只還是朱子與陽明兩派而已。朱子大學章句爲格物補傳，謂大學原文傳之第五章蓋釋格物致知之義，而今亡矣，閒嘗竊取程子之意以補之，其文曰：

「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始敎，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則衆物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大

用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」

此即有名之朱子大學格物補傳也。自宋以前，學者治孔氏之學，必先通五經，朱子則教以且先通四書。治四書又首先大學，大學教學者工夫層次，最先第一步在格物，而朱子則謂大學原本格物一傳已亡失，乃自爲之補，則宋以後之孔學，其實乃朱學，朱子實不啻宋以後中國之新孔子也。然朱子格物補傳陳義雖高，而實若使人不可幾及。即如近代歐洲，科學昌明，專攻之業，細若牛毛，亦尚不能即凡天下之物而格，雖新理新知，日有發明，亦尚不能莫不窮至乎其極，更何論乎一旦之豁然而貫通。原大學本文格物乃人人必走之第一步工夫，其下尚有致知誠意正心修身齊家治國平天下各目。此人人必先經歷之第一步工夫，自應爲一種簡易平常的工夫。若如朱子所云，將使人窮老盡氣，終不得門以入。蓋朱子格物云云，只可目爲全人類一種求知之共業，亦非倉促數百年之期間所能完成。若使每一人以此爲誠意正心修身齊家治國平天下之初步工夫，實未嘗也。

然朱子當時雖懸舉此一番窮格物理之大理論，朱子自身學問，亦未嚴格照此履行。朱子身後之學者，更無如朱子之氣魄與精力，朱學漸漸流變而爲書本文字上之講解與訓詁。及陽明先生起，確然有志聖賢之學，始切實去即凡天下之物而格，先格庭前竹子，七日而病，遂疑聖人非常智可及。此後歷經轉變，乃悟朱子格物說實不可信。乃主張改從古本大學，工夫次第以誠意致良知爲主，知惡惡臭，如好好色。知行合一，即知即行。今日知這邊，今日行到這裏，體用兼貫，內外雙修。誠意致知，當下便是。如此簡易明白，庶可用爲一種人人必先經歷的初步工夫。較之晦翁格物說，似爲切近。然陽明學說亦有一大缺點，即對大學格物二字，並不能透切發揮是也。朱子格物補傳心知物理，兩面分說，陽明則打成一片說之，謂

「格者格此也，致者致此也。」

又曰：

「格物者，格其心之物，格其意之物，格其知之物。正心者，正其物之心。誠意者，誠其物之意。致知者，致其物之知。豈有內外彼此之分。」

竊謂兩家說物字，根本均與大學原義無涉。大學本不論心物問題，其所舉平天下 治國 齊家 修身 正心 誠意 致知 七目，皆重在辨別人事 方面之先後本末，則最後一層即最先一步所謂格物，亦必仍屬人事方面。若朱子所謂即凡天下之物，自應以自然界爲主。大學原文決無忽然轉變論點，軼出人事界，謂欲善種種人事，必先窮究自然物理。此應另成一番理論，實與大學全文宗旨不合。亦必無將此兩部理論并成一篇文字，而此一部分理論又無端完全失去之理。至陽明謂心物內外無分，格者格此，致者致此，則致知格物早成一件事，又何必分兩條目說之。故陽明論誠意工夫固較朱子爲

簡易，而陽明論心物異同，實更較朱子爲紆迴。故王門後學，大率遵承其師所提誠意致良知宗旨，而於大學格物義訓，則不得不再創新解也。

繼陽明而起，對大學格物別創新解而爲當時所推崇者，則有泰州王心齋，其言曰：

「格物即物有本末之物，身與天下國家一物也，格知身之爲本而家國天下之爲末，行有不得者，皆反求諸己反己是格物的工夫。故欲齊治平在於安身。」

此所謂淮南格物說也，劉蕺山極稱之，謂後儒格物之說，當以淮南爲正，第少一註脚，格知誠意之爲本而正修治平之爲末，則備矣。今按心齋格物說，能擺脫晦翁陽明心知物理之辨，而專就人事上說之，此心齋之得也。然其於格物二字之義訓，則仍未透切。朱子謂格物乃窮至事物之理，心齋謂格物乃格物之本末，此皆同犯增字詁經之病。且若謂格物只是格知物之本末先後，則大學上文早已說欲明明德於天下者必先治其國，治國必先齊家，齊家必先修身，修身必先正心，正心必先誠意，誠意必先致知。大學屢言必先云云，早將物之本末先後明白確定，更不待讀者自己之再格。故知心齋即格物爲物有本末之物，其說亦未可信守也。

今按物乃射者所立處，儀禮鄉射禮記物長如笴，注物謂射時所立處也。又禮記投壺注明由夫知射物疏，物謂射者所立之處，物長三尺，濶一尺二寸。古人鄉射大射之儀，其射物在序之楹間，若丹若墨而午畫之，從者長三尺，橫者曰距隨，長尺二寸。射有三耦，耦凡二人，上耦則止於上耦之物，中耦則止於中耦之物，下耦則止於下耦之物，古人常以射事喻德行，格物者，即止於其所應立之處，物即其應止之所，然則格物即大學止至善之學也。（以物訓射者所立，之位，明清之際學者如瞿汝稷萬充宗之徒皆已言之，可參看南雷集答萬充宗論格物書，然下文闡發，則全由鄙者創闢，前人未有言及。）

請先言大學之止至善。大學三綱領曰：大學之道，在明明德，在親民，在止於至善。何謂至善，大學亦明言之曰：爲人君止於仁，爲人臣止於敬，爲人子止於孝，爲人父止於慈，與國人交止於信，此仁敬孝慈，即君臣子父之至善也。何以謂之至善，蓋君之仁臣之敬子之孝父之慈，皆人之明德，在我能明其明德，則在外自然有親明之效。如爲君者能明其明德而仁，則自見親民之效矣。獨謂之親民者，舉君以賅臣子父，若臣能敬則親君，子能孝則親父，父能慈則親子，皆親民也。然則大學三綱領實只是一事，即止於至善是也。故大學即重止，曰：

詩云，邦畿千里，惟民所止，詩云，緡蠻黃鳥，止于丘隅，子曰，於止，知其所止，可以人而不如鳥乎。

格即止義，物即所止處，論語君子思不出其位，格物即不出其

位也。詩曰，天生蒸民，有物有則，易曰。君子以言有物而行有則，此皆物則並言，二字同義，猶言法則準則，以今語說之，即猶云標準也。在外爲標準，在己爲地位，天生蒸民，莫不與一恰好至當之標準，亦即莫不與一恰好至當之地位，此即人性之明德，亦即人事之至善，故曰大學格物即止至善之學也。

何以謂大學言格物，乃以射事喩德行乎。曰，古者射以觀德，射以擇士，故每以射事喩德行，中庸云，射有似乎君子，失諸正鵠，反求諸其身。正鵠乃所射之目的，亦即射者之對象，物乃射者所處之地位，射貴乎中的，中的即射事之至善也。若以人事言之，爲人子者，子之地位，即人子所應止，父則爲其對象，孝則譬之如射。若人子雖欲孝而不得愛於父，則如射不中的，失諸正鵠，在外未見親民之效，即在我未可謂己明其明德，而其事亦未可謂之至善，然則如之何而可，曰，行有不得，即反求諸己，子欲孝而父不愛，爲子者仍只有孝，別無他道。若曰父既不慈，子亦可以不孝，則父慈子孝正如抱布貿絲，此乃一種商貨之交易，非人性之明德，亦非人道之至善。射不中的，只有站在原地位好好再射，終不能埋怨自己地位站的差了，此即大學格物之義，亦即大學止至善之工夫也。

然則何以曰致知在格物，曰，見父自然知孝，此是人之明德，然孝亦儘有層次節目，亦儘有曲折艱難。如大舜遇瞽瞍，正猶射者不能一放即中，人子孝道，亦非亦發心即了。不怨天，不尤人，下學而上達。若非先懂得格物道理，他如何肯不怨不尤，又如何肯下學，既不下學，自難上達，故曰致知在格物也。

然則何以曰物格而后知致，曰，此大學原文已言之，曰，知止而后有定，定而后能靜，靜而后能安，安而后能慮，慮而后能得。知止有定，能靜能安，即物格也。能慮能得，則知致矣。凡人行事，必先立定腳跟，然後能想辦法。論語曰，篤信好學，守死善道，非篤信即不能好學，非守死即不能善道，又曰，不知命無以爲君子，格物即知命之學也。

然則何以曰欲誠其意者先致其知，知致而後意誠乎。曰，見父自然知孝，此人之稟賦也。然人子行孝未必即得父母之懽心，此人之遭遇也。世皆以遭遇爲命，而不知稟賦之爲命。遭遇之命可改，稟賦之命不可改。人莫不有孝心，而終歸於不孝者，在彼以爲是遭遇之不良，以大學之道論之，則是其知之未致，意之不誠也。孟子曰，待文王而後興者，庶民也。豪傑之士，雖無文王猶興。庶民能應不能感，爲奴不爲主。必待有敬臣然後爲仁君，亦必待有仁君然後爲敬臣。必待有慈父然後爲孝子，亦必待有孝子然後爲慈父。庶民常道，則爲亂世，亂世人心亦未嘗昧其稟彜，亦未嘗喪其明德，所謂亂世者只是一相待之局而已。君有待於臣之敬而後應以仁，臣有待於君之仁而後應以敬。父有待於子之孝而後施以慈，子有待於父之慈而後報以孝。相待即不相親，親民之效不覩，則明德之明無期。物有本末，事有終始，知所先後，則近道矣。何者當先？曰修身是也。何者爲

本?曰修身是也。君修其身而仁則臣自敬，臣修其身而敬則君自仁。子修其身而孝則父自慈，父修其身而慈則子自孝，莫爲之先，則亦莫爲之後。必相待而爲之者，只是其意之不誠也。故曰自天子以至於庶人，壹是皆以修身爲本。既誠意修身，其間雖儘有層次節目，雖儘有曲折艱難，自然長知識，增經驗，不達目的不止。故曰，君子遵道而行，半途而廢，吾弗能也。又曰，君子無所不用其極。易曰，天行健，君子以自强不息。此之謂至誠也。若爲君者誠心要仁而臣不敬，爲子者誠心要孝而父不慈，則如之何。曰致知，人既立意要做，自當想辦法。知有不致，行有不得，則終無以見其意之誠。必待其有定能靜能安能慮能得而後始實證其意之誠焉。中庸自誠明謂之性，自明誠謂之教，誠則明矣，明則誠矣。大學重人事不重天道，故曰致知而后意誠也。

然則何以曰修身在正心正心在誠意乎，曰，豈有欲明明德於天下，欲治其國，欲齊其家，欲修其身，而其心尚邪而不正之理。則大學所謂正心，非邪正之正矣。周禮宰夫歲終則令羣吏正歲會，注正猶定也。然則大學正心，即知止而后有定之定。身有所忿懥，則不得其正，有所恐懼則不得其正，有所好樂則不得其正，有所憂患，則不得其正。忿懥恐懼好樂憂患四者，皆足以搖惑人心使之轉退。故曰，心不在焉，則視而不見，聽而不聞，食而不知其味。欲修其身者必先定心不搖惑不退轉，而欲定心不搖惑不退轉，在先誠其意。故曰，修身在正心，正心在誠意也。

今就大學本義，反觀上述諸家之說，心齋以反己爲格物工夫，未能確說格物義訓，而實最得大學格物之本旨。陽明有得於大學之誠意，晦翁有得於大學之致知。致知誠意本爲大學止至善工夫之兩面，而朱王兩家，各得其一偏，陽明之言致良知，其實即誠意也。翁晦之言窮格物理，其實即致知也。而求之愈深，推之愈遠，則皆非大學之本義。然則程子言大學爲初學入德之門其意如何。曰儒家之學本重人事，大學言致知誠意正心修身齊家治國平天下，本末先後，人事之節目備矣。程子之言，誰曰不宜。或曰大學以父慈子孝爲至善，何以必父慈子孝而始得至善乎。曰父慈子孝人之明德也，曰何以知慈孝之爲明德，曰儒家之論雖重人事，而必推本於天道。故孟子曰，盡心而知性，知天而立命。中庸曰，天命之謂性，率性之謂道，凡心性道命天人之際，詳於孟子中庸，而立言各有體要，故大學不之及。曰朱子言格物，陽明言致良知，誠非大學本文之義，若以陽明致良知當孟子之盡心，以晦翁格物當中庸之盡物性則何如。曰儒家之論，雖亦推極於心性道命天人之際，然亦僅證之於當躬，驗之於人事，其曰盡物性，亦僅就盡人性爲推擴，未嘗有如莊周老聃博觀玄覽，必窮涉自然萬物之化以爲大道之宗也。朱子即凡天下之物而格，其末流不免於汗漫而稍越畔岸矣。儒家之論，雖曰盡心知性，又曰存心養性，然其所爲盡焉知焉存焉養焉者，亦只於

當躬之人事盡之知之存之養之未嘗有如禪家佛祖靜攝冥修必反探之於方寸冲漠無朕之前以為存養之地也。陽明致良知之教，雖力主切實易簡，而其門人後學，如聶雙江之歸寂，劉蕺山之慎獨，終是有山林枯槁氣象。故大學之義，固因得晦翁陽明之論而益顯，而晦翁陽明之說，亦當返之於大學之始義而益定。善學者必取宋明新說會之先秦古誼，始有左右逢源之樂也。

或曰，子論大學格物止至善之義，則既聞命矣，其得毋有傷於人性之獨立自由，而迹近獎進禮教喫人之嫌疑乎。曰，子雖無言，我早知子之必疑及於此，然斯義宏深，我方將更端論之，茲請為子陳其畧，人之生於斯世，並不能專為一個一個的人，而同時又必為一對一對或一羣一羣的人。一個一個的人是謂小己，是謂個人。一對一對一羣一羣的人是稱人倫人羣，又稱大我大羣。子所舉獨立自由解放鬥爭諸語，皆為小己言之也。我所謂父慈子孝君仁臣敬，則為人倫大羣言之，個人主義盛行於歐西，故彼土好言獨立自由解放鬥爭，然人生到底不能一個一個各各獨立自由，在個人主義盛行之歐洲社會，有兩物焉為之維繫牽拉，使勉為團結而不致分散，者，曰宗教上帝。曰國家法律。若無天無法，而高呼個人，則將見洪水猛獸充塞於斯世，而人且相食。豈徒人相食，又將率獸而食人，抑且率煤鐵汽油電氣諸類以食人。今日之資本主義帝國主義皆是也。大學之道重人倫重大羣，其言至善，即在人之自明其明德以親民，人我相融，羣己互洽，更不需有上帝，亦不需有法律。天下豈有不慈父喫孝子，孝子喫慈父之理。天下亦豈有無父子無君臣，無國人相交，混混蕩蕩，孤孤子子，一個獨立自由的個人，可以自生自存於天地間之理。子姑以是思之，則可以無疑於大學格物止至善之教矣。若其心性道命天人之際，他日有暇，吾將為子再言之。

柏烈得萊的倫理觀

謝幼偉

一

英國近代大哲柏烈得萊，（F.H.Bradley 公元一八四六——一九二四）的學說，頗為國人所忽視。他的著作沒有人翻譯，他的思想也少人介紹，真正知道他的人實在很少。可是在英美哲學界裏，他的地位很高，他的影響也很大，談哲學的，不論贊成他或反對他，都不能不注意他，也不能不對他表示敬意。數年前作者曾寫過一篇「柏烈得萊之太極觀」（見廣州新民月刊創刊號）一文，把他的本體論加以介紹。現在想在本文裏把他的倫理思想介紹過來，因為他的倫理觀，相信和目前的時代是有關係的。

不過，欲理解柏氏的倫理學說，先要理解他的哲學。他的哲學

雖不是三言兩語所能說明，可是一個簡明扼要的敘述也是少不得的，否則，實無法明瞭他的倫理觀。所以作者打算把本文分爲三段：第一段討論他的哲學，第二段討論他在倫理學上的消極批評，第三段討論他在倫理學上的積極主張。

二

柏烈得來的哲學是繼承黑格爾(Hegel)的。可是他和黑氏也有不同的地方。最主要的是，在黑氏思想和實體(Thought and Reality)一致，思想足以盡實體之全；在柏氏則認爲思想不能和實體一致，思想不足以盡實體之全，思想如與實體一致，即爲思想之自殺。這種思想與實體關係的討論成爲柏氏學說上最特殊的一點，也是他中心思想之所在。即在新黑格爾派中，柏氏可以獨樹一幟的主要原因，亦不外乎此。我們想了解柏氏的哲學，不能不先了解他這一點。

柏氏認爲任何事物之可稱爲「眞實」(Real)的，必包含兩方面。一方面爲「彼」(That)一方面爲「何」(what)或一方面爲「存在」，(Existence)一方面爲「內容」。(Content)此「彼」與「何」或「存在」與「內容」乃「眞實」之內可以識別而不能分割之兩態。吾人不能獨得其「彼」，亦不能獨得其「何」。專從「彼」言，「彼」非眞實；專從「何」言，「何」亦非眞實；也就是說，「存在」不能離開「內容」而有其眞實；「內容」也不能離開「存在」而有其眞實；眞實是在「彼」與「何」或「存在」與「內容」之結合爲一。這是「眞實」的性質。

思想的性質恰與「眞實」相反。思想乃以「彼」與「何」或「存在」與「內容」之分離而構成。思想多少是理想的。(Ideal)因爲思想必運用觀念，「沒有觀念即無思想，而觀念則含蘊內容與存在之分離。」(見所著現象與實體Appearance and Reality Second Edition 一六三頁，以後簡稱現)觀念乃一個「何」，乃一個從「存在」分離而出之「內容」的一部。思想之爲物即在運用一個觀念以形容實體。這在判斷(Judgment)上表現得最爲清楚。判斷是思想的完全形式，認識判斷的性質，即可認識思想的性質。所謂判斷：「乃推舉一理想的內以屬於……行爲外之一實體之行爲」(見所著邏輯原理 Principles of Logic, Second Edition 第十頁)判斷的眞正主辭爲實體，而「理想的內容」即觀念或賓辭。觀念或賓辭去形容實體，即構成一判斷的行爲。「這賓辭乃一純粹的「何」」乃純粹內容的一態所用以進一步形容主辭之「彼」者。(現一六三頁)例如，在「此花是紅」的一判斷中，其眞正主辭爲實體，而「花」也，「紅」也，均是觀念，均是賓辭，均所以形容實體的。可是這種賓辭是從其直接存在中分離而出的內容，「花」是從存在的花中分離而出，「紅」也是從存在的紅中分離而出，而當其用爲賓辭時是和其原來的統一脫離的。因爲不是這樣，就不必有判斷判斷

是想把己分離的存在與內容或「彼」與「何」加以聯絡。「判斷是根本上把暫時分離的「彼」與「何」重加結合。」（現一六五頁）這「彼」與「何」的分離是判斷的要素也是思想的要素。

思想既以「彼」與「何」之分離爲要素，然思想的職司却想把這已分離的重行結合。這是思想的矛盾。思想，一方面是以這兩面之分離爲條件，一方面又以這兩面的結合爲要求。牠的要求不成功，思想永不認爲滿意；可是，若牠的要求成功，思想的生命即告終止。因爲思想只能運行於觀念中，也只能在觀念中而有其生命，（現一六六頁）而觀念是以這兩面的分離爲必要的。如這兩面結合爲一，也就是存在與內容結合爲一，則我們不能有觀念也不能有思想。存在與內容爲一，即是主辭與賓辭相同，「如主辭與賓辭相同，人又何必加以判斷呢？」「在每一判斷中，眞正之主辭爲實體，而實體乃超出其賓辭，而賓辭乃其一形容辭。我認爲思想如欲超越此種分別，則思想志在自殺。」（現一六八頁）所謂「思想的自殺」指此。事實上，思想的要求是不會成功的。思想不能不運用觀念，觀念爲內容與存在之分離，但內容一與存在分離，則永不能在判斷中——不論這判斷是否完全——恢復其堅固的統一。任何判斷都必有所遺，而不能包舉一切。在「此花是紅」的一判斷中，「花」與「紅」雖是實體的形容，然實體決不止「花」與「紅」。這判斷的賓辭永無法與其主辭相等。判斷可以無限的擴展其賓辭，但擴展的結果，如賓辭還是賓辭，則仍不能與主辭相等。以賓辭必有其理想性，如賓辭與主辭相等，即內容與存在合一，則賓辭失去其理想性，賓辭不復是一個形容辭或一個「何」，而賓辭也就不成其爲賓辭。沒有賓辭，還有什麼判斷？有什麼思想呢？

可見從思想的性質看來，思想是不能與實體一致的。思想以「彼」與「何」之分離爲要素，而實體則以「彼」與「何」之結合爲要素。換言之，思想是有對的。（Relational）而實體是無對的。（Non relational）這有對的思想欲成爲無對的實體，不惟不可能，就是可能，思想必失去其特質而不復是思想。所以思想不能包括實體，不能盡實體之全，實體雖包有思想，然實體實多於思想。吾人固可由思想以達實體，然吾人不能認爲思想即實體。「這全部的實體將僅爲思想出來的對象，可是思想出來務而純粹思想即爲所併吞」（現一八二頁）且這實體也不僅可由思想而獲得，也可由意志或情感而獲得，可是吾人也不能認實體爲意志或情感。實體包有思想意志與情感。假如吾人必欲認實體爲思想，則這思想必非通常之所謂思想，而爲含有情感與意志的思想。這樣即失了思想的意義，而成爲名辭的玩弄。

柏氏所謂實體，又名爲絕對或太極。（The Absolute）這絕對雖非思想所能盡其全，然絕對的性質必不能與思想的要求矛盾。思想要求不矛盾（Non-Contradiction）或「貫徹」（Consis-

tency) 所以絕對的性質也必爲不矛盾的或貫澈的。「終極的實體必不與自身矛盾，這是一個絕對標準。這標準實由下列事實而證明其爲絕對即吾人或謀否認之，或謀懷疑之，必暗中假定其正確。」(現一三六頁) 吾人縱不知絕對或實體爲何物，然吾人必可斷定，凡是眞與實的必爲不矛盾的，而矛盾的即非眞與實的。但「一如吾人可以確知矛盾爲不眞，則邏輯上吾人必一樣可以確知實體爲貫澈的」(現一三九頁)實體或絕對是貫澈的，同時又必爲廣包的。(Comprehensiveness) 因爲不廣包，則必有所對，有所對則構成關係，(Relation) 而關係是不可理解的，是矛盾的。關係之所以矛盾，是由關係之於其兩端，(terms) 不論認之爲有物或無物，均有困難。如關係之於其端爲無物，則關係不存。如有物，則關係之本身亦成爲一端，此關係與任何一端間，需要另一關係，如是將產生無窮之關係。(現三二一頁)這是不可理解的，也即是矛盾的。因此，實體欲求不矛盾，不能不廣包，不能不超出關係之上而成爲無對的。這不矛盾與廣包遂成爲實體或絕對之兩種主要性質，也是我們思想的兩種主要要求。思想要求不矛盾與廣包，而經驗上一切現象皆爲關係的，有對的，不完全的，也就是矛盾的，思想遂不能不力謀超出此矛盾的現象而引導吾人趨於不矛盾而廣包之實體或絕對。實體或絕對的存在，即由此而證明。這是我們思想要求上必然的結果。我們不思想則已，如思想則不能不含蘊此實體或絕對柏氏。關於絕對的論證最主要的就是這點不過。柏氏，所謂絕對，除不矛盾與廣包的兩種性質外，尚認絕對爲一「個體」。(Individual)此「個體」是廣包一切，獨一無二的「個體」。絕對只有一個。「這一個的意義是指其積極的特徵包含一切殊異於一廣包的和諧內。」(現一四〇頁)一個不是純然的一個，是同中有異，異中有同的一個。所以絕對又是一「系統」(System) 是包含一切而不消滅一切的系統，是不矛盾而廣包的系統。這系統的內容或材料是經驗，是知覺的經驗。(Sentient Experience) (現一四六頁) 充滿絕對而爲其內容的，不是什麼，就是經驗。不是知覺的經驗，不能算是實體。我們不能在知覺的經驗外而找尋實體，這是不可能的。「任何物不被覺或不被知，這在我是極無意義的。」(現一四五頁) 總之，柏氏的絕對或太極是一個無矛盾而廣包一切的系統而以經驗爲其內容。

三

敍述至此，關於柏氏的哲學也許讀者已有多少概念。他的哲學本來是不易懂的，作者簡短的敍述，雖自信已把他的要點說明，可是費解的地方，恐仍不免。假如是這樣，那只有希望讀者耐心看下去，因爲他的倫理學說是比較易懂的。

柏氏的哲學已稍爲說明，我們可以進而敍述他的倫理學說。

柏氏的倫理學著作，主要的只有一本，就是他早年 (一八七六)

發表的「倫理學研究」(Ethical Studies) 這是倫理學上一部非常重要的著作，與格林 (T.H Green) 的「倫理學序論」(Prolegomena to Etdics) 及席其維克 (H. Sidgwick) 的「倫理學方法」(The Methods of Ethics) 同爲現代倫理學上的三大名著。他這部書的出版，和他同時代的另一有名哲人鮑桑克 (B. Bosanquet) 至稱之爲「一創造時代的事件」(An Epoch-making event) 所以這部書的內容是極値得我們加以介紹的。不過柏氏這部書大部份是批評的，尤其是對主張快樂論 (Hedonism) 的功利主義 (Utilitarianism) 有詳密而深刻的批評。他的批評部份似乎較他的積極部份還更重要。因此，我們不能不先敍述他消極方面的批評，然後敍述他積極方面的主張。

柏氏倫理學上的消極批評是以快樂論爲攻擊的焦點。在功利主義盛行的英國，柏氏獨樹起反抗的旗幟，對快樂論毫不客氣的大刀闊斧加以批評。他這一批評差不多使快樂論受了致命傷。至低限度，快樂論受了他的批評，其氣炎已遠不如前。他對快樂論的批評可分幾點來加以說明：

第一，快樂論認快樂爲人生的唯一目的，其他一切皆是手段。人生是爲快樂而求快樂，(Pleasure for Pleasure's sake) 除快樂外，沒有另的目的。這以快樂爲目的的說法，柏氏認爲是錯誤的。快樂是一個不能實現的目的。因爲快樂不是什麼，快樂是我們個人的情感。(Feelings)「苦與樂只是情感，而且不過旁的只是情感」(見倫理學研究第二版九四頁以後簡稱倫)這是我們情感之我的狀態，是不能離開情感之我而有其眞實的。所以我們可以說快樂是代表一串此一情感與彼一情感的名辭。而情感之爲物，我們知道，是稍縱即逝，旋生旋滅的，因此，快樂也是旋生旋滅的。假如我們以快樂爲目的，而求加以實現，那末這一目的是永無實現的可能。「因爲我們已看見快樂是一串在消失中的情感。此一快樂來，這濃厚之自我感情宜佈滿意。但不旋踵，此一快樂消逝，而我們不滿意了。我們認爲不是前一快樂，而是現在的一個，但現在的一個又消逝了。我們必又認爲不是這一個，而是另一個，與另一個，但另一個與另一個仍不能給與吾人所要求的；我們仍在渴望與信任中，直至情感之流消失，而吾人乃一無所存。故自獲取幸福言，我們一如開始時的狀態，我們沒有找到我們自己，我們沒有滿足。」(倫九六頁)這是以快樂爲追求目的的必有的結果。事實上，凡立心去追求快樂的人，未有不感覺失望的。

第二，快樂論有所謂快樂總量，(The sum of Pleasures) 之說，認吾人之追求快樂在求快樂之總量超過痛苦，在求最大量的快樂。這快樂總量之說，柏氏認爲是一個「虛構」(Fiction)快樂是不能有總量的。因爲快樂是一串的情感，這一串的情感，是沒有

起訖的，既沒有起訖如何能加以總結呢？如要加以總結，只有生命告終纔可以總結。所以快樂總量如可實現必在死後，在生前這一串是永不完全的，永不能結束的。吾人有知之時，這總量不可得，及總量之已得而吾人已無知，還對吾人有何益呢？且所謂總量的究需要包括多少數目？「是一有限的數目嗎？則外此尚多。是一無限數目嗎？則吾人永不能達到，因另外一快樂是可以想像的，而尚有所外的數目不能謂爲無限。於此，吾人必須說沒有人曾獲得幸福。或不是有限與無限，而是各隸所能得的快樂嗎？則每一人在每一點都是快樂，而幸福常是完全的，因依照快樂論的理論，我們大家都是各隸所能去獲取所得的快樂。」（倫九七頁）此外，還有一個根本的困難，就是快樂是當前的，是現在的，過去的快樂不能算是快樂，只是一個觀念或另一印象。「牠的本身是一無所有的：我曾得到，我沒有得到過「曾得」（Did get）却不是快樂。（倫九八頁注）如想獲得快樂的總量，那末只有一切快樂都是現在，然這是不可能的。我的快樂不能都是現在，大部份是過去的，可是過去的快樂根本是一個零，把所有的過去快樂加起來，只是零加零仍等於零，如何能有總量可得？可見快樂總量之說，是一個空中樓閣，實無其物的。假如我們想去實現快樂的總量，也只有失望的。

第三，快樂論中的功利主義有所謂「最大多數的最大幸福」之說，即認人生目的不在追求一己的快樂，而在追求「大家的快樂」（The pleasure of all）以「大家的快樂」爲人生的目的，柏氏認爲快樂論者在這點「他的心是對了，所缺的是腦筋。」（倫一一五頁）因爲「大家的快樂」是不能在快樂論的根據上成立的。快樂是個人的情感，而個人在快樂論是離他人而獨立的。每一獨立的個人在快樂論認爲所欲求與能欲求的是個人的快樂，也就是唯一可欲的是個人情感的狀態，而其他一切皆爲手段。這樣，要欲求一個對象而不是我個人快樂的觀念，這在心理上是不可能的。然而所謂「大家的快樂」就是這一個對象。這一個對象如何成立，則快樂論所謂一個人所欲求與能欲求的爲個人的快樂」之說爲虛僞。事實是很明顯，「大家的快樂」不論如何解說，總不能算是我個人的快樂，不能算是我個人的情感。如心理上我們只能欲求個人的快樂，則決不能再欲求與個人快樂不同的對象。如前者眞，則後者不眞；如後者眞，則前者不眞，決不能均眞的。所以在快樂論的根據上，「大家的快樂」不能成爲目的。大概功利主義者所以有這一主張，是因爲一方面在心理的根據上相信吾人僅能欲求個人的快樂，另一方面在自然及道德的本能上又相信吾人當爲他人而生活，即不是個人的快樂也是己欲而可欲的，把這兩方面合起來，乃有以「大家的快樂」爲目的之結論。其實這方面的矛盾是很顯然，如何可以併合呢？（倫一一四頁及注）。

第四，快樂論中的功利主義者如穆勒 (J.S. Mill) 認快樂有性質上的不同，有所謂較高 (Higher) 的快樂與較低 (lower) 的快樂，吾人當追求較高的快樂而不當追求較低的快樂。這種快樂有性質上的不同之說，柏氏認爲如可成立，不惟快樂總量之說根本放棄，即整個快樂論也根本推翻。因爲較高與較低是比較的名辭，較高必有一最高的，較低也必有一最低的，否則不成其爲較高與較低。「當我們談及較高與較低的快樂，我們應該知道何爲其最高的頂，及何爲其最低的底，否則，我們將冒胡說的危險。」（倫一一七頁）而且較高與較低必爲程度 (Degree) 之差，必與量有關。較高是高多少，較低是低多少，不就量的方面來說，較高與較低也無意義。所以較高與較低的快樂在這一意義上仍是量的區別，而非質的區別。假如純粹放棄量的關係，而認較高爲可取的，較高的快樂不是較强烈的快樂，而是較可取的快樂，那末，快樂論所謂追求最大量的快樂之說即無形取消。還有一點，我們既不以快樂之量來定高低，我們必在快樂的本身以外來定可取與不可取的標準，這樣一來，不惟「我們已把最大量的快樂之說收起，即整個快樂論也一併拋棄。」（倫一一九——一二〇頁）蓋一承認快樂之外尚有標準，無異承認快樂非人生的最高目的，而尚有更高的目的，其實就快樂的本身 (Pleasure as Such) 來說，根本即不能有質的不同，而僅能有量的不同。普通所謂不同種的快樂，是與快樂結合的其他成份的不同，而不是快樂本身的不同。（倫一一六頁注）可見認快樂有質的不同之說，一方面既不是眞理，一方面也違反快樂論的根本主張。

第五，快樂論尚有一點可以批評，就是快樂論認快樂爲我們行爲的動機 (The motive to act) 也就是認快樂爲一切欲求之對象。(Pleasure is the object of all desire) 這認快樂爲行爲的動機或欲求的對象之說也爲柏氏所反對。柏氏認爲主張此說的錯誤在把「一快樂的思想」(A pleasant thought) 與「一思想中的快樂」(Thought of A pleasure) 混爲一談，其實這兩者的區別是很重要的。所謂一快樂的思想是指感覺之我的心理狀態而言，是我已有之的快樂。所謂「一思想中的快樂」是指我在思想上涉及的對象，是我尚未得的快樂。我們可以承認前者，即「一快樂的思想」可以引起或激動我們的欲求，而使我們發生行爲，可是這却不是我們行爲的動機或欲求的對象。例如，我們想喝酒，而認喝酒可以得到快樂，由於這種思想而在心理上產生「一快樂的思想」，結果，我們遂有喝酒的欲求。這喝酒的欲求誠爲這「快樂的思想」所促起，但這「快樂的思想」即我們已覺得的快樂，而已得的快樂決不能成爲欲求的對象，決不是我們行爲的動機。因爲動機是有所求的，有所求的即是未得的，那末已得的快樂如何能成爲行爲的動機或欲求的對象呢？如果快樂是

行爲的動機或欲求的對象，應該是「一思想中的快樂」爲欲求的對象而同時又是促起吾人的欲求的，但「一思想中的快樂」在促起吾人的欲求時即變爲「一快樂的思想」，也即是變爲己得的快樂，快樂因之又變爲非吾人之所求。所以快樂無論如何不是我們行爲的動機或對象。我們要知道，所謂動機是我們所要求的，是我們所未得到的，而快樂在其促起吾人的欲求時，即成爲己得的快樂，也即成爲不是我們所欲求。求是求未得的，已得的何待求呢?（倫二五八——九頁）快樂論如僅認快樂可以促起吾人的行爲，則其說尚無可議，但若認快樂爲行爲的動機或欲求的對象，則其說即非真理。

從這五點的批評看來，柏氏已差不多把快樂論所有的主要理論都加以駁斥。自快樂論有歷史以來，像這樣精細而有力量的批評，柏氏或是第一個。我們可以說，快樂論在柏氏手裏，理論上已宣告了死刑。以後批評樂快論的，如摩爾氏，(G.E. moore) 有許多地方仍不能不採用柏氏的批評。（參閱所著Principia Ethica P70）這是柏氏在倫理思想上很值得大書特書的事件，他的貢獻也許就在這點。

柏氏對快樂論的批評雖是倫理學研究一書中最主要的部份，可是他對所謂善意說，(Theory of good will) 或爲義務而盡義務 (Duty for dutys sake) 的學說，（按這是指德哲康德Kant 的學說，而他却不認爲完全是康德的學說。）也有極正確的批評，也值得我們附帶的加以敍述。他認「爲義務而盡義務」的學說恰與快樂論相反。快樂論所注意的是「純粹的特殊」，（Mere particular）所要求實現的是「自我」，「此一個或彼一個的特殊情感或其總量。但「爲義務而盡義務」的學說，則思以「純粹的普遍」（Mere universal）代替「純粹的特殊」，所要求實現的不是此一個或彼一個的情感，而是認爲與或此或彼無關的形式。（倫一四二頁）這一學說是以「良善意志」爲實現的目的，認人生除良善意志外，不能另有所謂善，善就是善意。但什麼是善意呢?主張善意說的以爲善意是普遍的意志，而不是此一人或彼一人的意志；善意是自由的意志，也即是不受外因決定，以自己及爲自己而存在的意志；善意是自動的意志，也就是自己爲自己而立法的意志；善意是形式的，因所意志的是一個普遍，而不是一個特殊。（倫一四四頁）所以善意可以說是一個純爲形式所決定的意志，是以意志之純粹形式而實現自身的意志。在意志的形式上即可以表現其普遍性，自由性與自動性。「我是自動的僅因爲我是自由的，我是自由的僅因爲我是普遍的，普遍的僅因爲不是特殊，而不是特殊，僅當其是形式的。」（倫一四五頁）善意既是意志純粹形式，實現善意無異即實現意志的純粹形式。不過，我之爲我，不僅是形式的，而且是實質的，經驗的，這經驗的自我與形式

的意志相對立，而形式的意志謀克服此經驗的自我，於是乃有所謂道德所謂「應該」(Ought) 及義務之可言。應該是形式之我的命令，「義務」是服從，是經驗之我所受意志的強迫。我們當爲義務而盡義務，否則不能算是義務，也就是我們當僅爲意志的純粹形式而謀其實現，不能有任何其他的目的。若爲快樂爲名譽而盡義務，則所實現的就不是意志的純粹形式，也就不是義務，換言之，也就是不道德的。

這種謀實現意志的純粹形式的學說柏氏認爲和快樂論一樣也無實現的可能，也是矛盾的。第一我們要知道所謂「實現」(Realiz ation) 是「把一個理想的內容變爲存在」的意思，(倫一四九頁) 也就是「特殊化」(Particularize) 的意思。所以「去實現」(To realize) 就是「去特殊化」(To particularize)。如果這樣，那麼善意說要我們「去實現形式的意志」，也就是要我們去實現一個矛盾的行爲。爲什麼呢？因爲形式的意志是普遍的，而「去實現」是「去特殊化」，把普遍特殊化就是否定普遍，可是他的原意是要我們肯定普遍，實現普遍，然而一說「去實現」又含蘊要我們去否定普遍了。這樣一來，豈不是一口氣要我們去肯定又去否定普遍嗎？去實現又不要去實現普遍嗎？而且所謂形式的意志是沒有內容的，有內容就不是形式的，「去實現形式的意志」等於加形式的意志以內容。形式的意志一有內容還算是形式的嗎？(倫一五〇——二頁) 可見這是一個自相矛盾的概念。第二，我們要知道一個意志的行爲必包含兩方面，即內部與外部或主觀與客觀的兩面。這兩面的內容即要做的 (To be done) 與已做的 (done) 須得相同，例如殺人，必然是我想殺他，而且已殺他，然後可以構成我之意志的行爲，任何一面都不能構成行爲。(倫一五二頁) 但所謂「形式的意志」是一個抽象原理，而一個抽象 (Abstraction) 是沒有內容的，沒有內容即無從加以意志，因爲意志是需要兩面的內容相同，所以叫我們「去實現形式的意志」，即等於叫我們去實現沒有內容的行爲，這如何可能呢？第三我們要知道，一個意志必然是一個行爲(Act)「一個不行的意志不能算是意志，而每一個行爲是一個特殊事件。一個行爲必此一或彼一行爲，一個普遍的行爲 (An act in general) 是無意義的」，(倫一五三頁」這樣，叫我們去「實現形式的意志」，也就是叫我們要一個形式的行爲，(A formal act) 可是一形式的行爲如何是此一或彼一行爲呢？不是此一或彼一行爲，即無行爲之可言。「要行你必得去意志某物，而且是確定的某物。去普遍中意志是不可能的，而在特殊中意志，則決不是僅意志一個形式。」(同上) 所以意志的行爲必爲特殊，所謂意志的形式行爲在心理上是不可能的。

根據這三點的批評，柏氏認爲善意說或「爲義務而盡義務

的學說，在理論上是無法成立的。快樂論不是真理，善意說又不是真理，究竟那一說是真理呢？還是要看柏氏本人在倫理學上的積極主張。

四

柏氏的「倫理學研究」雖說是以消極的批評為主，然他的積極主張也並不是沒有，而且還相當的重要。他認為道德當以本身為目的，不能有本身以外的目的。所以假如有人問「我何以當是道德的？」那就是問其所不當問的問題，也就是不把道德當目的，而把道德當手段的問題。嚴格說來，這是一個不道德的行為，（倫六二頁）快樂論的錯誤可以說就是不把道德當目的，而把道德為實現另一目的——快樂——之手段的錯誤。這和我們道德意識的呼聲是直接相反的。我們之於道德是不能有「為何」（What for）的詢問的，這是一個沒有意義的問題。我們只能問「是否道德本身為一目的？如果是，則如何是一個目的？」

道德只能含蘊其本身為目的，這是沒問題的。我們只能認為善之本身而做善事是道德，否則，絕不能認為道德。假如要問：「善有什麼用處？」我們只能回答：「我們不知道，我們也不介意。」（倫六二頁）我們所能問的是，道德既以本身為目的，則此一目的是怎樣一個目的：或在那一狀態下，道德才是以本身為目的？我們的回答是，自我實現。（Self－realization）「自我實現」就是這一目的。但怎樣去證明「自我實現」是這目的呢？這是柏氏倫理觀中的積極部份，我們不能不加以說明的。

柏氏認為「自道德言，其目的含蘊行為，所行為則含蘊自我實現。」（倫六五頁）因為事實上，我們所能行「所能做的不論完全與否，就是去實現自己，此外不能做何事。而我們所能實現的，除偶然事件外，也只有我們的目的，或我們欲求的對象。（The object we desire）而我們所能欲求的，一句話，就是自我。」（倫六六頁）但何以我們只能欲求自我呢？這從欲求（Desire）的性質來論，是不能不如此的。我們所以欲求一對象，一方面是我們覺得肯定一不是我們自身的一個某物觀念，另一方面是我們覺得如果缺少這一個某物我們即有空虛與被否定之感；由這兩種情感間的緊張關係乃產生我們的欲求，促起我們的行動。（倫六八頁）換一句話，這欲求的對象雖不是我自己的，而我又不能不認為是我自己的。不被認為是自己的或與自我同一的，即不是我所欲求的。我所欲求的必然是在某一形式上的我自己或某一狀態中的我自己。我只能欲求這為自我所同一的對象。與我無關，或不為我所同一的對象，即不能成為我的欲求。例如，我欲求飲酒，酒在為我所欲求時，酒即已為自我的一部，而為自我所同一。所以實際上我們所欲求的還是我自己。

欲求只能欲求自我，因此，實現也只能實現自我。但所謂實現

的自我是怎樣一個自我呢？是不是我的某一特殊狀態呢？是不是一個孤立的自我呢？柏氏認爲所欲實現的既不是我的某一特殊狀態或其狀態的總和，也不是一個孤立的自我，而是一個全體。（A whole）「自我實現」不僅是實現一個自我，而且是實現自我爲一個全體。我們所要實現的常常是一個全體。這可從我們之所欲而證明。我們所欲的，其特殊之所欲必爲一較大的欲望所包括。我們不能有孤立而特殊的目的，我們的眼光總是超出於當前，總是超乎此一與彼一環境或地位，我們的目的總是被置於一較大目的之下，我們總是認此一或彼一情境爲較大情境之一部，而在我們此一或彼一行爲中，我們的目標是在實現某一較大的全體。（倫六九頁）這是我們自己可以體驗得到的。自一個常態人類的生活中，自他所有之目的中加以考察，即將見其包括於一主要目的之內或目的之全體內。我們的理想生活決然不是斷片的，毫無聯絡的，而必在心態上表現爲一統一體，（A unity）或則是一個以特殊服事全體的系統。（倫七〇頁）所以我們要實現的決不是自我之特殊狀態或其集合。這是快樂論的錯誤，我們不能再蹈其覆轍。

次則，我們所要實現的也不是孤立的自我或所謂「純粹的個體」（Pure individual）因爲「純粹的個體」是一個「抽象」，是一個虛構（A fiction）是事實上所沒有的。任何一個自我或個體都不能離開全體而有其眞實也就是不能離開社會或國家而有其眞實。一個體之所以爲一個體，即由於其社會的關係。這社會的關係是係一個體的要素。沒有這社會關係，即不成其爲一個體。一純粹的個體，即沒有社會的關係加入其所含絕沒有與另一個體相同的個體，是不能想像其爲何物的。「讓我們把現在一個英國人來加以研究，而極力去指出，離開他與他人相共的，離開他與他人相同的，則他不是一個英國人，也不是一個人。如果爾視他爲一個孤立的某物，則他就不是他。這當然不是說他不能離開英國而不消失，也不是說全國的人都死亡，他不能生存。我們是說，他之所以爲他是因爲他是生下來及受教育爲一個社會動物，而且是一個個體的社會有機體，（An individual social organism）之一份子，如果爾把他這些和他人相同的加以抽象，那爾所存的就不是一個英國人，也不是一個人，而是一個不知爲何的剩餘，這剩餘是永不能自行存在，也沒有這樣存在。如果我們設想其生與長之一切世界關係從沒有存在，我們即設想其要素沒有存在，我們把這些取去，我們即把他也取去；而他現在就不是一個體，即可以不需要其所處之一切關係之意，這他之爲他即在包括這些關係爲其要素而言之，他之所以爲他，即在他人之所以爲他人。」（倫一六六——七頁）所以一個自我或個體，如果離開其社會或國家而言，決不能算爲個體。其實任何一個人，一生下來，即不是

一個純粹的個體。他是父母之所生，而父母又是某一民族的血統，這民族的血統或民族型（National Type）決不是他所獨有，而必與同一民族之人所共有。假如「文化的趨勢」Civilized tendencies）可以遺傳那他所得的「文化趨勢」又必與同一民族之人所共有。到了他逐漸長大，能語言，受教育的時候，則整個民族的風俗習慣思想，意識必使入他的生命而爲其要素。這樣，整個民族的生命充滿了他們的生命，他是生活於民族的生命中，與民族的生命或普遍的生命爲一。「如果他反抗她，就是反抗他自己；如果他驅逐她，就是毀壞自己的生機；如果他攻擊她，就是操刀自殺的行爲。他已在全體的生命中找到自己的生命，他生活在這生命中，他是這全體系統的脈搏，而他自身即是這全體系統」（倫一七二頁）所以純粹的個體是絕對不能有的。

可見我們要實現的，決不是孤立的自我或純粹的個體。我們只能實現自我爲一個全體。但這一個全體是怎樣一個全體呢？這一個全體是我們意志的內容，也是一個普遍的意志。不過，這一個普遍意志不是一個純粹的普遍，不是一個沒有雜多或沒有內容的普遍，而是一個具體的普遍（Concrete universal）也就是一個同中有異，異中有同的普遍。這一個普遍不是純粹形式的，所以和「爲義務而盡義務」的學說不同。這一學說的根本錯誤，即在看普遍爲純粹形式的，其實這一個普遍也是我們的真自我「不是極端的統一，也不是極端的雜多，而是這兩者的完全同一」。（倫七四頁）否則，這一個普遍也不是有限（Finite）而是無限的。（Infinite）所謂無限不是沒有止境的意思，也不是「非有限」（Not the finite）的意思，而是有限與無限統一的意思。（倫七七頁）這有限雖爲無限所否定，然卻沒有把牠消滅，不過把牠改變而保存於較高的統一中。這無限是包容一切，改變一切，而不消滅一切的無限，也就是前面所述柏氏在「現象與實體」一書中所謂絕對或太極。假如我們明瞭了前面柏氏的哲學，即不難明瞭其在此所謂無限或具體的普遍。總之，柏氏認爲我們所要實現的是一個無限的全體，（Infinite whole）是絕對或太極。我們只能如一個無限的全體而實現自我，自我不會在全體中消失，然自我卻不能離開全體而實現，而獨存，即這全體也不能離開這個別的自我而存在。在全體中這個別的自我可以識別，然卻不能分割。因爲識別是一件事，而分割又是一件事。可以識別的未必即可以分割。如目，耳，口，鼻之在一身，即爲可以識別而不能分割的。這是自我與全體的關係，而所謂全體也就是這樣一個的全體。

認識了所謂全體，認識了自我與全體的關係，那末我們就可以知道我們的工作是什麼？我所能做所能實現的，即是我在全體中「我的地位與責任」（My station and its duties）我不是一個孤立的我，我是某一家庭，某一社會，某一國家的份子。我所能

該做的，即依乎我的地位，我的機能，也即我在全體中的位置。（倫一七三頁）這全體雖然有比國家更大的全體，但在現存人類組織中，國家是一個較大的全體。所以我們的道德責任大部份是爲我們在國家中的地位所充滿。由國家的法律與組織，尤其是國家的精神，給與我們所生活及應該生活的生命。（倫一七四頁）我們要知道，國家不是一個集合，不是僅由孤立的單位加成的國家是一個有機體，而且是道德的有機體。（Moral organism）她是有生命的，有靈魂的。可以說「她是客觀心靈之在其國民中而爲主觀的與自覺的。她是在每一國民心中覺得及知道，她自己」（倫一八四頁）我們不能離開國家而有生命，可是國家也只能生活於我們的生命中。國家之於我，不是一個不相識的客人，她就是我們的血與肉，她就是我們自己。我們要實現的是什麽呢？就是她，也就是我。我不能沒有她，不能不尊敬她；不能不愛護她，不能不把她的事當做自己的事。我的目的，我所要實現的，即在認識我在國家中的地位而盡我應盡的責任。這就是所謂「自我實現」，也就是道德的目的。

但是，道德的本身是包含一個不可避免的矛盾，就是道全體與自我之間必永不能一致的，也就是「私我」（Private self）與「善我」（Good self）之間永不能同一的。這自我雖極力想與全體爲一，我們雖極力想把我們的意志同普遍意志爲一，可是這樣的努力在道德範圍內，是不會成功的。我們所求的實現，決不是完全的實現，也就是沒有人的道德，是完全的道德，如果有完全的道德，他就不算是道德，他已超出道德的範圍。（倫二三四頁）因爲道德之爲物是含蘊一個何謂「應該」（Ought）的知識，而「應該」則含蘊矛盾，「道德的矛盾」。（倫二三三頁）道德是人類的，是有限人類的企圖，而有限的人類，必然含有多少惡的成份，否則，他就不會有善與惡的知識，沒有善與惡的知識，他就不是道德的。道德的本質，實由善與惡的對立，或自我與全體間的分離而構成。在自我中有惡的成份與善的成分對立，也就是自我與全體間有一段距離存在，然後有「應該」之可言，有「責任」之可言。所謂「應該」就是我應該把惡的成份掃除，我應該把自我與全體間的距離消滅。可是若真的把惡的成份掃除，真的把這距離消滅，我又沒有所謂「應該」了，沒有所謂責任了。沒有「應該」與責任，還有什麽道德可言呢？這就是道德本身不可避免的矛盾。所以，柏氏在「現象與實在」一書中，把「道德之善」（Moral goodness）認爲是現象，而不是實體。道德是一個無窮的歷程，是一個矛盾，牠永遠在謀達一個不能達的目的，一如思想的性質，假如牠的目的達到了，即是牠的自殺。因此，道德在追求其目的時，不能不傾向於自身的超越，不能不向超道德之途而進展。我們可以說，道德的終極目的是在超道德，而達於我們所謂宗教。（倫二一三頁及現四三八頁）

綜述至此，可以說我們已把柏氏倫理思想的主要部份完全說明。柏氏的倫理思想和我們的時代關係如何讀者多少也可以自行看出。從他消極方面的批評言，他這反功利的態度是很値得我們讚美的。目前整個世界所吃的虧，在某一意義上，吃的是功利主義的虧。功利主義害了英國，同時也害了全世界。假如「九一八」的時候，甚或意大利侵略阿比西尼亞的時候，英國若能挺身出而主持正義，不爲目前的利害所蒙蔽，把倭寇與意國壓倒，把國聯的尊嚴維持，也許不會有今日的悲劇。今日的悲劇功利主義至低限度要負一部份責任，因爲張伯倫的現實外交純粹是功利的。再從他積極方面的主張言，他這反個人主義的態度也値得我們注意。他主張沒有孤立的自我，自我不能離開國家或民族而存在，自我實在國家的全體中而求其實現，這和我們「國家至上民族至上」的思想不期而合，可是他又不是主張獨裁主義的，他並沒有抹煞個人，他認個人在全體中仍有其地位，國家或民族也不能離開個人而存在。他是想在個人主義與獨裁主義之間找一調和之路的。他否認這兩種主義，可是這兩種主義的眞理他却想加以保存。（倫一八七頁）他認爲要有良好的國家須要有良好的國民，這是個人主義的眞理；可是良好的國民只能在良好的國家中實現，這又是獨裁主義的眞理。所以他的思想沒有違反民主主義，而且或者就是最好的民主主義。在今日政治思潮的鬥爭中，柏氏的主張也許是一個出路。總之，以今日的時代言柏氏的倫理思想，不論在消極方面或積極方面，都我們有重加認識的必要。這是作者特意寫這一篇文章的微意。

泰戈爾愛因恩坦論實在與眞理

張蔭麟

頃於日報僻角得如下之消息：

【中央社重慶（八月）七日電】據海通社廣播，上海七日電，此間接孟買電訊，印度名詩人泰戈爾已於今日上午病故，享年八十歲。

印度詩人逝世之訊，不先傳於英國之路透社，而先傳於德國之海通社，大奇。憶昔泰戈爾之來華也，都城（時在北平）人士款接之於清華園中荷池畔之甄堂，時値暮春，牡丹怒放，裾履翩翩，掩映皓髮，而辜湯生拖其小辮，亦拄杖來會。予時肄業園中，得躬其盛。某夕演講於小禮堂，徐志摩爲翻譯，聽者塞戶。予坐後，聽不晰，今惟憶其斥上海爲醜惡之妖怪一語。時梁任公方講學園中，爲泰戈爾之來，特開一講，述中印文化之關係，言印度哲學之特色在追求絕對之平等，絕對之自由與絕對

之愛，意謂此之精神，泰戈爾實繼承焉。洎忽十八年，寧梁徐久已物化，今當全世界正陷入任公所稱印度思想精神之對極反面之日，此東方皤然一老，亦終不憖遺，撫今念昔，可勝隔世之感。友人有藏有泰戈爾晚年所著「人之宗教」一書者，亂離閉處萬山中，得此何啻異寶，亟假讀之，中附錄泰戈爾與愛因思坦之一段談話（頁二二一－二二五），甚饒意趣，爰取譯之，聊以志吾生之一段因緣云。據本書原註：此段談話時在一九三〇年七月十四日，地在加爾樸特愛因思坦之寓所。（編者附識：謝幼偉君將於本刊下一期為文述泰戈爾之思想。）

愛　你相信那神聖的是和世界隔離的嗎？

泰　不是隔離的。「人」的無限的人格理解宇宙任何不能被放在人的人格底下的東西，是不能有的，這證明了宇宙的真理是人的真理。我曾經用一種科學的事實來比喻這一點——物質是由陽電子和陰電子構成的，它們中間有許多空隙，但物質可以看來是堅實的。同樣，人類是由個人構成，可是他們有他們種種人的關係之交互的連接，這交互的連接給予人的世界以活的團結性。整個宇宙也照同類的方式和我們連接起來，它是一個「人的宇宙」。我曾經向美術、文學和人的宗教意識中追求這種思想。

愛　關於宇宙的性質有兩種不同的概念：（1）世界是依靠人的因素的合體，（2）世界是不依靠人的因素的實在。

泰　當我們的宇宙是同「人」——（那永久的）和諧時，我知道它是真，我感著它是美。

愛　這純粹是對於宇宙的一種人化的概念。

泰　再不能有別的概念。這個世界是一個人的世界——科學家的看法也是人的看法。有一些理性和感受的標準給予它以真實性，那是「永恆的人」的標準，永恆的人的經驗是從由我們的經驗。（譯者按：此所謂「從由」之義恰當於「天視自我民視」之「自」。）

愛　這是人的本質的實現？

泰　是的，一個永恆的本質。我們要由我們的情緒和活動把它實現。我們由我們的限制去實現那本無個體的限制的「人極」（譯者按：此詞原義為「至極的人」；茲借用宋儒「人極」之名以譯之）科學是關涉那不限於個體的，它是人的真理世界，卻是超乎個人的。宗教攝取這些真理，卻把它們和我們更深的需要連結起來；我們對於真理之個別的意識得到了普遍的意義。宗教把種種價值加於真理上，我們由自身和真理的和諧而知道真理是善。

愛　那麼，真或美，不是不依靠人的嗎？

泰　不是。

愛　假如沒了人類，那比爾吠特耳的亞波羅便無所謂美了。

泰　是的。

愛　這種對於美的概念我同意，但這種對於真的概念我不同意。

泰　爲什麼不？真理是由人而實現。

愛　我不能證明我的概念是對的，但那是我的宗教。

泰　美是完全的和諧（在「普遍的實有」之中的）的理想，真是「普遍的心」之完全的理解。我們個別的人，經由我們的錯誤和莽撞，經由我們積累的經驗，而接近於真理——此外我們還有什麼法子可以知道真理？

愛　我們不能用科學的方法去證明真理必須被看作不依靠人而合當的真理，但我堅決地相信真理是如此的。例如我相信幾何學中畢達哥拉斯的定理是陳說了一些東西，近乎真的，無論人存在與否。總之，若有一不依靠人的實在，就有一相對於這實在的真理；對前者的否定產生了對後者的否定。

泰　與「普遍的實有」爲一的「真理」，必須是「人的」，否則凡我們個人所認爲真的，永遠不能叫做真理——至少一種真理如此，那就是被稱爲科學的，而可以經由邏輯歷程達到的真理（邏輯就是思想的機構，而思想必是人的）。照印度哲學的說法，有絕對的真理，即所謂波羅門者，那不是個別的心所能思議，也不是言語所能形容的，只有憑個人的湼槃纔能認取它。但這種真理自然不能隸於科學。我們所討論的真理，其性質乃是一種現象，那就是說，對於人心現似是真的，因而也就是依靠於人的，也可稱爲幻覺。

愛　所以，依照你的概念，也可以說是印度的概念，它不是個人的幻覺，而是全體的人的幻覺。

泰　在科學裏，我們經歷這種訓練，把個別的心的限制消除，而達到一種對真的理解，那是在「普遍的人」的心中的。

愛　問題的開端是真理果否依靠我們的意識否。

泰　我們所謂真理乃存於實在之主觀和客觀兩方面之合理的和諧，這兩方面都是屬於那超個人的人。

愛　便在我們的日常生活中，我們也感覺到迫得要賦與所用的東西以不依靠人的實在。我們這樣做，爲的是以合理的方法連結我們的官感的經驗。例如若沒人在這屋裏，那桌子仍在它所在地方。

泰　是的，它外於個別的心而仍在，但不是外於那普遍的心。我所覺到的桌子是被與我同類的意識覺到的。

愛　我們關於真理外人而存的自然的觀點是不能加以解釋或證明的，但這是一種凡人（即使最原始的人）所不能缺的信仰。我們認定真理具有超越乎人的客觀性；這不依靠我們的

的存在，我們的經驗，和我們的心的實在是我們所不可少的，雖然我們不能說他的意義是什麼。

泰 科學已經證明了堅實的桌子是一種現似，所以人心所覺爲子桌的，若無人心便不存在。同時，我們也得承認：這桌子之最後的物理的實在是一羣分離的旋轉的電力中心，這事實也屬於人心的。

在眞理的理解中，普遍的人心和同此心限隔於個人心中的，二者之間，有永恆的衝突。調協的工作是不斷在科學、哲學和倫理學裏進行着。總之，若有任何絕對不和人相關涉的眞理，那對於我們是絕對不存在的。

我們很難想像一個心，對於它，事物程序的發生，不在空間而只在時間，如音樂中聲與聲的程序一般。對於這樣的一個心實在就類於音樂的實在，在這種實在裏，畢達哥拉斯的幾何學是不能有意義的。有紙的實在，有文學的實在，二者之差別不可以道里計。對於蠹紙的嘴所具有的那種心，文學是絕對不存在的，可是對於「人」的心，文學比紙有更大的眞的價值。同樣，假如有一些眞理和人心全無感覺的或理性關係的，只要我們仍然是人，它對於我們始終是無物。

愛 那麼我的見解比你的更深於宗教性。

泰 我的宗教就是超個人的人和我個人的調協，這是我最近的「赫勃爾特演講」的題目，我稱他爲「人的宗教」。

愛智的意義

賀麟

哲學一名詞據希臘文的字根是愛智的意思。一般哲學概論的書也莫不首先這樣解釋。但說來總嫌浮泛，不能使人深刻親切地了解愛智二字所包含的義蘊。須知愛智二字並不能作爲哲學的界說，並不能表示哲學研究的問題，題材或內 容而所要示的乃在於指出探討哲學的工作是一種愛智的活動，哲學家的生活是愛智的生活，哲學家的態度是愛智的態度。要研究哲學首要能實踐愛智的生活，能具有愛智的精神。

愛智二字首先告訴我們研究哲學的工作或哲學家的生活，不是冷酷的而是有愛的，不是枯燥無情的而是饒有趣味感情的。不過哲學家愛的對象，情感的寄託不是有形的肉體的事物而是超形象的精神的智慧或眞理。愛那看得見摸得着的感官事物容易，愛那看不見摸不着的純理智的超感官的事物就比較困難。愛金錢，美女，榮譽，愛山水花草，愛古玩字畫，愛父母妻子，因出于人類自然的情緒，自甚容易。愛智慧在某種意義下亦是人類自然的情

緒，但究係基於人類本性藏於人類內心深處的要求，故比較困難。愛智就是要對一般人所不易發生愛情的智慧或眞理發生愛情。而且甚至可以說，惟有對於智慧或眞理的愛好，纔是眞情。

眞理或智慧之所以可愛，之所以能成爲愛的對象，就因爲眞理不僅是眞，而且又是善的美的，聰明的，神聖的。眞理不僅是幫助我們理解世界，認識事物，而且又能指導我們的行爲，美化我們的情緒，爲構成善的行爲之所以善，美的事物之所以美的根本原則。說智慧可愛，就是說智慧有其本身價值，值得愛好。說「愛智」而不說「用智」，就是說智慧本身即是目的。愛智者乃是爲眞理而求眞理，爲智慧而愛智慧，不是爲利欲或實用的觀念所支配而追求眞理或智慧。

愛智慧的生活即是爲眞理而生爲眞理而死的生活。德哲溫德班有「爲眞理而死難，爲眞理而生更難」的名言。所以必定要造次不忘眞理，顚沛不忘眞理，生死以之，窮達如一，纔算得眞正的愛智慧。只說是愛眞理，而到了緊急關頭，沒有殉道的節操，爲眞理而死的氣概，不能算是眞正的愛智者。譬如，蘇格拉底就是一個以愛智者自命的典型的哲學家，他便雄立起爲眞理而生爲眞理而從容就義以死的模範人格。我們可以說，戰士因愛國，故願犧牲性命以保衛領土，哲學家因愛智，故願犧牲性命以保衛眞理。

人之所以要愛智慧，就是因爲人是具有靈魂或靈性的動物。心靈對於眞善美的仰慕追求便叫做愛，愛是心靈所特有的功能。唯有有靈性的人類纔有愛，更唯有求心靈高潔的人纔會愛智慧。智慧或眞理也必定要有靈性的人才配得上愛。偉大的心靈也必須愛智慧，追求眞理，纔可以得到安息。愛既是一種仰慕追求的心靈情態，故愛的最後目的總在於要求與所愛的對象合而爲一。愛智就是要求心與理一，神與道一，心靈與智慧一而不分的努力，也可說愛智的目標，即在於達到「吾心即是眞理，眞理即是吾心」的境界。愛智者總覺得唯在追求眞理愛好智慧的過程中生活才有意義，身心才有安頓，精神才有寄託。相傳希臘創立愛智一名詞，自稱爲愛智者的第一人畢泰哥拉斯，即是一個集聚學友，組織學會，探求天文的，數學的，音樂的和哲學的眞理，以求靈魂之純淨高潔，而解脫肉慾的束縛的人。又如柏拉圖最善言愛，而他所謂愛則是愛智，即是靈魂對於智慧之無限的仰慕與追求。他很巧妙地用詩人的語氣譬喻說「愛就是靈魂的思家病」。美妙莊嚴的理念界就是靈魂所自來的老家，也就是靈魂求安頓求歸宿的故鄉，哲學家之愛智猶如遊子之思念故鄉，其情緒之殷切眞摯可想而知。近代哲學家如斯賓諾莎嘗自述他追求眞理的熱忱，有如行將溺死者之求援手，又如病到臨危時之求藥劑。因爲不如此竭盡全力以追求眞理，他便覺沉於苦海，身心沒有安頓，永遠得不到眞幸福。

此外愛智還有一層意思就是哲學家不願以已有智慧驕傲，自滿，不願自矜為智者哲人，而只是謙遜地稱自己為愛智者哲學者。不敢以智慧的具有者自詡，而只願虛心不懈地作一個智慧的愛好者，真理的追求者。所以哲學家之自稱為愛智者，即所以表示智慧是無止境的，真理是無窮盡的。浩乎無涯，淵乎無窮，仰之彌高，鑽之彌堅，一得其端緒，一窺其微旨，則尋幽探勝，曲折相引以入深密，真是欲罷不能，勿容自釋。所以愛智即包含永遠愛智，無窮愛智，虛心愛智，終身孜孜切切，老而彌篤，不自以為是，不自己滿足的意思。

以上所說的愛智的生活，態度或精神，不僅希臘的哲學家有之，中國偉大的哲學家亦莫不同樣有之。中國哲學家不稱之為愛智，而多稱為好學或樂道。好學樂道即相當於希臘人所謂愛智。孔門之中，顏回最稱好學，也就是顏回最愛智。顏子最能安貧樂道。「居陋巷，一簞食一瓢飲，人不堪其憂，回也不改其樂。」所謂「不改其樂」即是不改其樂道的態度，也就是不改其愛智的精神。宋儒首先教人尋孔顏樂處，其實不啻教人涵養成愛智的態度着手。孔顏之樂即是由樂道愛智的生活體驗而得到的真正的精神樂趣。孟子說，「知之者不如好之者，好之者不如樂之者」也就是說僅是知真理不如好真理，僅是好真理不如樂真理。這不惟表示出愛智的意思，而且表達出愛智進展的階段。至於孔子本人的生活，更能充分表示出典型的中國哲學家愛智的態度或精神。他嘗自道其生活態度為學不厭，教不倦，發憤忘食，樂以忘憂。學不厭就是永遠愛智，無窮愛智。教不倦就是不斷地鼓勵啟發他人愛智與蘇格拉底之教導雅典青年同一精神。發憤忘食就表示他愛智慧愛到幾乎與柏拉圖所謂「神聖的發狂」相似。樂以忘憂，就表示他由愛真理而樂真理，深感覺到追求真理的樂趣，而忘懷了小己的憂患，塵世的苦惱。孔子又說過「朝聞道，夕死可矣。」因為聞道後即可樂道，有樂道的心情，自可有殉道的節操。朝聞道，即可為真理而生，夕死可矣，即可為真理而死。總之無論就愛智之為虛心求知永遠求知言，就愛智之為求靈魂的歸宿，身心的安頓言，或就愛智之為真理而生為真理而死的精神言，中西的大哲都可說是同條共貫，並無二致。

以上不過單就哲學家愛智的精神略為闡述，其實廣義講來，那終身從事於純學理的探討，那堅持科學上的自然真理不惜犧牲性命的科學家，亦一樣地是愛智者。那以主義為民族的生存，為人類所託命的文明而作戰的英雄烈士，亦一樣可以說是為真理而死的愛智者。整個教育，特別大學教育，其真正的意義與目的，都可以說是在於愛智慧，求真理，作純學術的探討。因為愛智的工作不是少數哲學家所能包辦的，而哲學也不僅是少數哲學家的專業，而是文明的人類所可共同愛好，共同取與的公產。

論現代精神

張其昀

建國大業在於建設一現代國家。中國之現代化問題爲近百年來我國論壇之中心問題，發其端者爲曾文正公，同治十年（一八七一）公奏請選派聰穎子弟赴泰西各國遊學，其奏議有曰，「西人學求實際，期於月異而歲不同。中國欲師其長，一旦遽圖讎購其器，不惟力有不逮，且此中奧窔，苟非徧覽久習，則本源無由洞澈，而曲折無以自明。況誠能得其法，歸而觸類引伸，視今日所孜孜以求者，不更擴充於無窮耶？」曾公老成謀國，以內憂外患爲慮，主張吸收西洋文化，師人之長，以補己之短。西洋物質文明由於工業革命，而工業革命爲科學發達之結果，曾公洞澈本原之論，實極有卓見。至今二十世紀，西洋科學益爲精進，機械工業猛進不已，如飛機汽車無線電等，均爲新時代之產物，非復十九世紀之舊觀。在此四十年中，世界發生二次大戰，物質文明破壞力之鉅，尤遠過於建設。聲明文物之邦，往往數世經營而未足，一旦摧毀而有餘。西洋現代文化其價值究爲如何，久已引起舉世人士之惶惑。據事實所證明，西洋現代文化顯有缺點，建國之道決非完全師法外國所能爲功。英人羅素嘗謂「西方文化顯著之優點是爲科學方法，中國文化顯著之優點是一種合理之生活觀念，此二點吾人所願目覩其逐漸結合者也」。（見氏著中國問題頁一九三）眞正之現代精神，其果如羅素所云，在於西洋科學方法與中國合理之生活觀念兩者之合一歟？中國現代化問題之解決方法，其果將於此求之歟？國父所著民族主義對此曾有明確之教訓，略謂今後欲恢復民族之地位，必先恢復我國固有的道德智識與能力，并宜吸收西方文化之科學，以補中國之所缺。歐洲之所以凌駕中國者，非其政治哲學而爲物質文明，其物質文明所以發達，則爲科學昌明之效。自十七八世紀以來，培根牛頓等主張用觀察實驗以研究萬事萬物，始有科學之發達，故歐洲之科學及其物質文明之進步實不過二百年來之事。國父以爲西洋之科學爲吾國所必有，必須努力學習，力爭上游。中國所欲取法於西洋者端在科學，而非政治哲學。國父遺教剴切著明，本篇特就此點加以引申發揮，當世賢達幸賜教正。

現代二字本無一定之標準，若以中年人所處之時代爲界說，二十世紀適可爲其斷限。如是自歐洲文藝復興至於十九世紀之末，可稱爲近代，最近四十年可稱爲現代。如此分劃，在科學發達史上亦殊有意義。蓋二十世紀初葉科學上實有空前之發明，如物理學上之量子論（一九〇〇年發表）與相對論（一九〇五年發表）生物學上之突變論（一九〇一年發表）等學說，皆震動一世，革命意味極爲濃厚，其於現代思潮實有至深且遠之影響。其數

顯著之特色有二，曰創造性，曰統一性。先言創造性。科學者條理之學也。吾人深信宇宙具有條理，秩然不紊，而非一混沌之世界。科學上各種定律，即所以究明此中條理。顧十九世紀時以科學定律爲正確不易者，至二十世紀思想上已起一大革命，乃知自然律者無非是人爲之工具，適時之權宜。例如從前以時間與空間爲獨立者，至相對論出，乃知時與空本爲一體。從前以物質與能力爲分立者，自量子論出，乃知質與能亦爲同源。生物學上突變論之要旨，則謂新種可突然出現，生命有創造之功能。十九世紀所持之機械唯物論，現因原子電子之研究，乃知任何原子皆有自由意志存在之餘地，於是靜的宇宙觀一變而爲動的宇宙觀。十九世紀所持之嚴格因果律，現亦要求其放棄，而代以概然之統計律。全體爲部分之總和，但全體之性質非部分之總和所能代表，綜合之際，而創造作用寓焉。此爲驚人之新發現，實爲科學史上莫大之光榮，其成就端賴於精妙之儀器與精密之實驗，其成績無一不令人贊嘆觀止，吾人斷不可忘其爲人類好學深思審慎判斷之結果。現代科學根據實驗，理論原係工具，定律皆係人爲，初非天經地義永遠不變者。實驗研究與理論研究通力合作，互相領導，確定事實，實在實驗，整理思想，實在理論，由新實驗引起新學說，復由新學說引起新實驗，本不倦之工作，爲有恆之前進，窮宇宙之秘奧，發千古所未發，向理智上吾人所能想像而殆永遠不易達到之目的而發展，此二十世紀科學之特色一也。

次言統一性。科學者系統之學也。科學之所從事者爲「理想中之系統」，即吾人應用分析方法，將事實之某一方面立意與其他方面隔離。但萬有與體何曾隔離，誠如古人所云，「人自限隔宇宙」，故科學系統爲理想中事。自狹隘專門之研究成爲風尚，融會貫通之工夫反被忽視，學術上遂有破碎支離之現象。分析方法趨於極端，綜合方法乃爲必需，着意於事物之相互關係，由表面上各個分離之現象，見其爲整個系統所不可少之部分。十九世紀之各科學，其本合者離而爲分，二十世紀之科學復由分者而進於合，誠如章實齋所云，「分者極其詳，合者乃能擇善而無憾」。現代科學雖門戶森嚴，但其最後目的原爲一致。各種科學均有密切關係，既確知其彼此地位與分際，然後交光互影，明其統一之理，方能獲得廣大普遍之宇宙觀。科學之大別有四，曰抽象科學，如數學是，曰實驗科學，如物理化學生物是，曰社會科學，如社會學是，曰應用科學，如工學農學醫學教育學是。現代科學以實驗科學爲中心，有計劃之實驗爲最有效之方法，亦爲中國古時所最缺乏者。最新之科學思潮，先爲實驗科學內部之綜合，次爲實驗科學與其他科學之綜合，誠可稱爲繁複之統一。在過去支離破碎之學術空氣中，此綜合之新精神，實予吾人有一旦豁然貫通之樂趣，二十世紀科學之特色，此其二也。現代科學之統一性，試列舉四項而分述之。

其一爲實驗科學內部之綜合。在十九世紀末葉，物理學中光學電學力學諸項，恍如離羣獨立，不相統屬。此種專精研究，爲不可少之步驟，但因各部分不相聯絡，不免爲斯學進步之障礙。及愛因斯坦出，應用綜合法，將許多局部現象，加以根本之探究，斯學乃頓呈異彩。又物理學與化學，學者向祇爲獨立之部門，而有不同之性質者，但最近原子電子探討之結果，已使理化二學之根基合而爲一。物理學之技術對生物學亦有貢獻。生物學者利用精細之工具，觀察細胞之結構，而有驚人之發展。二十世紀以來，生物學亦已改造而成爲實驗科學。

其二爲實驗科學與抽象科學之綜合。抽象科學所研究者乃抽象之觀念，非隸於數，即隸於形；其方法偏於演繹法，彼爲理想的而非實驗的。蓋數學上定義公理之確切，出於理性之承認，而不必待實驗之證明而始成立。此種抽象科學爲近代科學進步之始基，亦稱爲科學之冠冕。從數學之系統出發，善爲推演，所得結論，實能與實驗研究所得者若合符節。有時能預測某種事物之出現，如響斯應，不可謂非神奇。如愛因斯坦之相對論，即爲用數學以解釋宇宙現象之最精深邃到者。非歐幾里得幾何學（Non-Euclidian Geometry）爲十九世紀初葉之新發現，對歐幾里得所謂自明之真理挑戰，實數學上偉大之革命。愛氏學說即以非歐幾何爲根據。平行之線永不相遇，二點之間直線最短，吾人所習知也，然據愛氏學說，吾人所謂直線者，實爲一段橢圓之弧，如此直線之性質，顯與歐幾里得之公理相矛盾，蓋其所演繹之幾何，乃非歐幾何也。傳統之幾何學，單講空間，非歐幾何則於空間概念之外，又加時間與運動之概念，時間一如長度寬度與高度，因此稱爲四度空間。由吾人所目睹之平面立體，即所謂二度三度，進至四度空間，在以前祗爲純粹理想者，而今四元幾何學竟在物理學上發生重大之意義。不僅物理學而已，各種科學莫不思於可能範圍內，注重數量與統計，並以數學爲模範，且利用數學之結果，以作實驗之先導。如皮爾生（Karl Pearson）爲當代數理統計學之泰斗，以數學之精確方法，解決生物之複雜現象，爲其畢生工作之標的，即其一例。

其三爲實驗科學抽象科學與社會科學之綜合。社會科學爲十九世紀後半期之產物。實驗科學所研究之對象爲自然界，社會科學研究之對象爲人羣，或人爲之物，其目的在發現社會中各種現象之關係。前者又稱自然科學，後者又稱人文科學，如社會學經濟學政治學等皆屬之。社會科學與實驗科學雖其對象不同，但其應用科學方法研究客觀事實之真象與真理，則完全一致。科學之任務在促進思想之經濟，猶機器爲勞力之經濟，如不違反科學方法，則此思想機械對於任何材料均可獲得正確之結果。雖因人事複雜特甚，且無時不在演變之中，精確之度與紀錄皆所不易，分析多不完全，公例多屬假定，而證明之試驗有時亦感難於着手，故

欲預測社會現象，自不及預測自然現象之準確。但社會科學之推測方法，尚可使其逐漸嚴密，而與自然科學更有接近之可能，要在勿以私見蔽證據，并以知之爲知之而已。如近來經濟學注重統計與數量之研究，以分量之推論代性質之推論，即可表示社會科學之新趨勢。或謂研究社會科學不能常處於客觀地位，有時必須指示改善人生之途徑，是其目標爲倫理的，而與科學獨立之精神相違。實則社會科學所代表者亦祇爲眞理，眞理雖可產生實用之結果，但實用性非構成社會科學之特徵，自宜分別觀之。社會科學與實驗科學根本精神既屬一致，兩者之統一並非難事。

其四爲實驗科學抽象科學社會科學與應用科學之綜合。柏斯德（Louis Pasteur）嘗謂科學與應用猶樹木與花果，又謂世界之進步全由科學之發明。近代歐美物質文明實由科學種子培養而出。蓋科學爲工業革命之主要原因，而工業革命使人類生活大爲改變。工業本身爲靜的，而科學則使之動，使之進步。科學之第一目的爲知，而智識即權力，孔德所謂「科學乃先見，先見即權力」。眞理與實用二者有不可分離之關係，各種科學無不起源於實際問題之具體經驗，即抽象之數學亦不能逃此公例。但由另一方面觀察之，現代人類之生活其最大之改變乃由於純粹之理論研究。倘使十八世紀之學者，以電爲無裨實際而不甚注意，則二十世紀之電氣事業將何自而來。從可知物理學者之選擇事實，不應僅以利用厚生爲標準，科學家着眼之處，當在各種事實連結之關鍵，而此種樞機往往隱藏於深處，自非深入宇宙內層，窮究其潛在之本質，不能有所心得。故科學之研究須先不受實用之牽掣，方能於應用上有所貢獻。此非謂科學家不應取與實用有關之問題而研究之，惟由研究之方法言，吾人欲得有效之結果，則須置實用於不論之列，如使功利主義持之過急，其結果乃適得其反。純粹研究起於人類之好奇心，而好奇心確爲一切發明之原動力。近代科學最偉大之發明，莫過於發明「如何發明之方法」，此如何發明之方法即爲有組織之研究。現代科學上最有興味之現象，即往往至一相當時期，異地異人，而可發現同一事實，有組織之研究，有計劃之分析與綜合作用，而後乃有不可思議之新發明，是皆積人積世之功，而非一手一足之烈。每一專門科學各有其內在之價值，領袖學者視內在價值較實用價值尤爲重要。但利用厚生之成績，能使多數人對科學易於了解，自亦不能忽視耳。赫胥黎嘗云，「應用科學非他，即純粹科學之用於實際問題者是已。」新學理創造新工具，新工具亦能保證新學理之成功。科學最後之歸趨，必爲純粹研究與實際應用互相結合，是即整個科學之統一。前已言之，綜合之際而創造作用寓焉，故統一性與創造性可視爲一事之兩面。二十世紀科學上偉大之創造，大都由綜合考察而萌發者也。以上說明現代科學之根本精神，茲復就物理學化學生物學心理學與社會學

五種科學，舉其最近四十年來重大之發明，與現代思潮有深切影響者，略述如左。

現代物理學最大之貢獻曰宇與宙之統一曰質與能之統一。相對論熔空間（宇）與時間（宙）於一爐，量子論復合質量與能力於一源。（見濮朗克著文元模譯理論物理學載於五十年來之德國學術）夫空間與時間本為一體，吾人判而二之以自便耳。實則空間時間均非真體，絕對空間不可思議，絕對時間亦不可思議。愛因斯坦（Albert Einstein）所創立之相對論，即闡明此理，以宇宙為相對的，真體者時空二者之合也。任何實物必有四種方面之延展，有長有廣有厚且有久暫，量次有四，前三者為空間之三平面，第四即為時間。時間特吾人知覺隨時間而進行，以致前三與後一，常易引起非實有之分別。愛氏則謂時間與空間二度無實質上之差別，吾人生命所盤桓之空間乃有四度而非三度。自今以後，徒知空間三度不足以確定此物所佔之地位，而物之速率必須加入於計算之中，速率者即觀察者視此物行若干遠所需之時也。空間實有賴於時間，反之，使斯世而未嘗有事，則不知時間為何物，故時者因事而後著，時間亦有賴於空間。十九世紀公認為獨立之時間與空間，至二十世紀時空觀念完全改變，而成為互相關聯之量。愛氏相對論創於一九〇五年，其數學表式毫無矛盾，惟以推理結果與傳統見解相反，故驚人耳目。至一九一九年相對論經日蝕之觀察而完全確立。相對論之價值，不僅在其理論之精闢，而尤在其有事實之證明，由理想的推論而得試驗之確證，此誠科學家最高之快慰，抑亦人類思想無上之光榮也。相對論代表現代科學之創造性，又代表其統一性。此學說之可貴，在其具有綜合之力。譬如登山愈高，瞻望愈遠，愛氏被譽為二十世紀之牛頓，世人多以相對論推倒牛頓之力學，愛氏不承認斯言為有理。彼謂牛頓力學祇表示近似的自然，其假定為宇宙絕對靜止，氏之學說較牛頓更進一步，由靜的宇宙觀入於動的宇宙觀。新舊二說合而觀之，實能彼此相成，而為思想上一大演進。

量子論（Quantum theory）發表於一九〇〇年，為柏林大學教授濮朗克（Max Planck）所創，其後經丹麥哥本哈琴大學教授波爾（Niels Bohr）等引伸發揮，益臻於完善之域。濮氏學說以光熱現象為出發點，謂熱之放射乃不連續之極小單位之外放，任何物體吸收此種能力，亦必斷斷續續而吸收之。此極小單位是謂量子，量子者動作之單位也。光之性質亦然，光非連續之以太波，而亦為極小單位之組合，即所謂光量子。從前以為物質乃堅實連續而不可穿越者，自量子論出，一變而為非堅實非連續而可以穿越者。測不準原理（Uncertainty Principle）為量子論之基本概念。物質之度量單位，非為絕對的，亦非決定的，自培根提倡歸納法以來，科學研究之法完全以機械的因果律為根據。此種陳陳之法

點，在粗碎之觀察與實驗中自有其相當之效用與實際之結果。但至現代因科學觀察所用之器具更加精審，同時又因計算之精確，使科學對其本身所用之方法，根本發生懷疑。機械因果律在最精審之觀察與最精確之計算之下，已失去其說明一切所謂物理現象之效用。依據測不準原理，對量與能力祇可以統計方法而求出其概然之規律性，所謂因果律者不過為一高度之可能律，質言之，乃一種統計律而已。康德嘗認因果律為現象界中不可磨滅之純範疇，而今則證明其不然，舊日優美明潔之說，至今而有浮雲蔽日之憂。因測不準原理引起或然率之觀念(idea of Probability)又因此觀念而掀起思想上革命之波瀾，其影響至為深遠。

英人道爾頓(John Dalton)於一八〇四年創立原子論，其後學者測定原子量，以明化學構造之法式。十九世紀之物理化學莫不以此為基本概念。宇宙之物質為九十二種原子(Atom)所構成，原子互相結合而成各種分子(Molecule)原子極係小之質點，學者形容其微細，謂在尋常西文斷句點之中能容原子五十萬枚，排列成一行，雖以最精之顯微鏡猶不能見之，然其重量大小皆可得而度量，且可證明其為萬物之元始要素。在十九世紀之時，原子公認為不可分析之物，以此為「不滅不破之宇宙基石」。至一八九六年英人湯姆生(J.J.Thomson劍橋大學教授)始發見電子，繼其高足弟子波爾應用量子論推廣研究，其理益明。原子非為不可分裂者，而為更小之質點所構成，所謂原始要素非為原子而為電子，原子分析為正電荷之電核(Proton)與負電荷之電子(Electron)正負電量相等，各種原子性質之不同，純視電子與電核之數目及其排列組織而異，原子愈重則其所含電子亦愈多。故自輕原子以至重原子，電子之數逐漸增加，其組織亦益形複雜。現已確實證明原子心核外層之電子數目恰與原子號數相同，從此理化二學關係益深，化學原則週期表之由來亦可得一正確之解釋。自原子而至電子，實為破天荒之大發明，且因此而知物質與能力實為一體。目前科學上最大興趣之所在即為電子之神奇。

自一九一一年英人盧斯福(Lord Rutherford劍橋大學教授)創微太陽系之原子模型，原子物理即向二方面發展，一為核外研究電子之排列與運動，一為核內即電核本身之構造。前者經波爾等應用量子論以說明其性質，描寫其運動，大體組織業已確定，後者亦由放射學之研究，知其非為簡單之組織，而係複雜之集體。希臘哲學有所謂大宇宙說(Macrocosm)小宇宙說(Microcosm)原子可視為一小宇宙。電子在原子內繞其核而急轉，循行橢圓軌道，恰如行星繞日，其速度與光行相仿。(光之速度每秒鐘十八萬六千英里)今日所知化學原質九十二種，其原子中衛星或電子之數，適與原子號數相符合。重為最輕原質其原子中有一電

子，鈾（Uranium）爲最重原質，其原子有九十二電子。太陽系中大部分爲空間，原子之疏空一如太陽系。衡日以一切物質皆有不可入性，茲乃知其不確。蓋原子爲有規則有秩序之微太陽系，原子模型誠如一幅美麗圖畫。

在十九世紀末葉，原子之性質認爲非能以人力改變者，一八九五年德人欒琴（Rontgen）發明X光線，一八九八年法國居禮（Curie）及其波蘭籍之夫人又有鐳（Radium）之發現，均爲科學上最足令人興奮之舉。其後人工放射學（Radioactivity）日趨發達，原子核物理之研究大有風起雲涌之勢。原子之性質有最可注意者，即爲具有自由意志。量子活動不倣照任何決定之原則，定律之性質，僅爲統計的。宇宙爲動態而非靜態，蓋無時不在生長變化之中。任何原子無論自動或被動，皆能發射弱有力之微小電子，或由原子分裂而爲電子。一九二一年盧斯福在劍橋大學所完成之驚人發明，能將原子內核分裂，而任意改變其原質，並將破裂之原子核再新結合而成一新原子。如是各種原子可以任意互相變換，物質所含之能力復可任意解放而出。從前物質不滅之定律，實已完全崩潰，能力不滅之定律嚴格言之，亦非完全正確。據居禮夫人謂「一公分重之鐳所含之能，足使五百噸之重物升高至一英里」可謂駭人聽聞。如使原子所含之無量電力能爲吾人所解放與節制，則人類當不復有燃料缺乏之恐慌。至於利用人工蛻變方法製造貴金屬，現在已經成功者爲白金，但以產量甚微，尚不能應用於工業，有待於日後之進步。（參閱王恆守著近二十年原子物理學之進步，科學二十四年十月號）化學原子之研究由物理單位之舊觀念進而達到原子之破碎，遂以打破質力之分界。從前科學家對於以太之假定，能力之探討，非不言之津津，具有至理，而按之實驗，終嫌空虛，不脫假設。今之物理及化學乃由原子進而研究電子，其重可量，其速可測，驗之物質，則原素之變換既已成功，謂之能力，則質力之互通無復疑義，宇宙間萬物一元之說，藉以闡明。此誠科學最大之勝利，而足以宣洩造化之秘者也。現代科學之潮流殆如錢塘江之怒濤，有洶湧奔騰之觀，直如山嶽奮如雷霆，其所以啓發思想振盪人心者可謂深矣。

（未完）

回教民族及國家史（書評）

田德望

Geschichte der islamischen Voelker und Staaten 德國卜洛克曼(Carl Brockelmann)教授著，一九三九年明興(Muenchen)及柏林 R. Oldenbourg 書店出版。

著者為阿拉伯學專家，回教文化歷史方面之權威，著有阿拉伯文學史回教史等書，本書則為通史性質，其緣起及宗旨均見於著者序中，略謂撰述回教民族史自肇始以迄當代，在今日仍為極冒險之工作，因此種著作所需之材料尚未完全發現；遑論以科學方法校勘整理；欲解決此問題，決非一人之力所能嘗試，惟鑒於諸回教民族之命運，對於世界大勢關係日臻密切，而普通世界史及參考書中僅有斷片記載，或漫無系統，或語焉不詳，故以回教民族通史大綱貢獻於關心世界政治之人士，今日實為切要之事也，著者應 R. Oldenbourg 書店之請，將所著之回教史(為 Pflugk-Hartung 主編之世界史中一部，一九一〇年 Deutsche Verlag 出版)，就近年來學術進步之結果，加以修正，一九一〇年至一九三九年一段時期之歷史則利用為阿拉伯文學史第三卷所蒐集關於現代文學背景之材料，編纂補充，彙成，列入該書店之「國家民族史叢書」中出版。

全書共四百五十八頁，後附參考書目，大事年表（西歷一零六年至一九三九年），人名地名種族名索引，及簡單歷史地圖八頁，

本書既為通史，時間空間之範圍，均極廣大，回教自創始至今已歷千三百餘年，其勢力及影響達於亞非歐三洲，其間民族之興衰，霸權之更迭，文化之發展，宗教之傳佈，錯綜繁雜，敘述頗為困難，著者就千餘年來歷史之演變，將全書分為六篇，每篇之內容概略如左；

（一）阿拉伯人及阿拉伯帝國　本篇又分五章，歷述回教以前阿拉伯之情形，穆罕默德之生平及其教義，最初之四哈利發及烏麥亞（Umaijad）朝，自回教之創始迄烏麥亞朝之滅亡為阿拉伯人獨霸時期，故本篇標題為阿拉伯人及其帝國。

（二）回教世界帝國及其分裂　阿拉伯人之獨霸權隨烏麥亞朝之滅亡而消失，前被歧視之非阿拉伯族回教徒今則與之平等矣。阿拔斯(Abbasid)朝之興起多由於伊蘭 Chorasan 省人之力，故伊蘭人不久即在回教中獲得主要地位；而阿拉伯人得哈利發政權之支持，仍多有居要職者，其文字依然為政治宗教及整個精神文化之工具；此時代之哈利發帝國已成為世界帝國矣。本篇又分六章，歷述阿拔斯朝初期，哈利發政權之衰落及小朝代之迭興，波斯人土耳其人之得勢，回教在

西班牙及北非，十字軍時期之沂東，埃及麥姆魯克（MamLuk）朝之勃興，蒙古人及哈利發政權之滅亡。

（三）回教領袖國之奧斯曼土耳其　阿拔斯朝滅亡後，奧斯曼人逐漸興起，本篇開端即謂「當十三世紀中葉許多土耳其族爭掠於哈利發帝國之廢墟時，其西北邊疆小亞細亞地方一強國崛起，不僅壽命遠邁其他土耳其族國家，且獲得回教宗邦地位幾五世紀之久」。奧斯曼人強盛後，其主且自稱哈利發，在名義及事實上均繼阿拔斯朝為回教領袖；故本篇以奧斯曼帝國為綱領，而兼敘其他各國。本篇又分四章，歷述帝國之創建，擴張至蘇萊曼大帝時代，極盛時期奧斯曼人之文化，新波斯帝國與土耳其之爭霸，奧斯曼勢力之衰落迄十八世紀末葉。

（四）十九世紀之回教世界　十九世紀為回教衰微時期，本篇共分五章，先敘奧斯曼土耳其及埃及之情況；本世紀之精神生活，次及北非蘇丹波斯阿富汗等地。對於土耳其之內憂外患，日趨瓦解之局勢，國內維新運動及國家主義之激發，波斯之財政危機以及英俄交侵之經過，敘述頗詳。至於上次世界大戰，回教諸國僅為其目標及戰場，而非主要交戰國家，且因有詳細戰史，故本篇中僅簡畧涉及之。

（五）世界大戰後回教諸國之新秩序　世界大戰後，回教諸國反抗歐洲列強之壓迫，努力爭取獨立自由，均有逐漸復興之趨勢，本篇又分五章，分述戰後之土耳其，阿拉伯，敘利亞巴勒斯丁外約但河區域及伊拉克，波斯及阿富汗，關於凱末爾（Kemal Ataturk）之抗戰建國新土耳其之宗教及社會改革，埃及之獨立，阿拉伯伊本紹德（Ibn Sa'ud）之崛興，波斯李查汗（Resa Chan）之即位，以及敘利亞巴勒斯丁獨立運之消長及英法之政策迄於一九三九年書成之時，均有簡明扼要之敘述。

本書結構甚佳，近代史因材料豐富，對吾人關係密切故所佔篇幅較多，然書中各部分之配分，大致均衡允當，無首尾不稱之弊，歷史之演變為綏徐的連貫的，故劃分時代在通史為必要之事，亦為最難之事，本書在此方面，亦可謂之成功。著者於每時期內，以一主要朝代或國家為綱領，因其對外發生之種種關係，而兼敘及其他諸國，如由阿拔斯朝而敘及波斯人土耳其人之割據東方，花剌子模之勃興及蒙古之西侵；於奧斯曼帝國發展史中，因外交戰役關係，兼敘俄木耳帝國之興亡，及新波斯帝國之發展；故全書線索連貫，條理清晰，穿插自然，使讀者對千餘年間回教世界錯綜繁雜之歷史，獲得一系統概念，實為本書之一特點。

至其內容，本書既為一般關心世界政治之人士而作，並非供專家參考之用，以此宗旨衡之，堪稱豐富。書中着重政治史方面，對

於各時代重要國家之內政外交軍制戰役敍述頗詳；文化史方面亦就篇幅所許擇要言之。凡關於回教神學思想之發展，宗派之區分，哲學自然科學所受希臘之影響，以及各回教民族在文學藝術上之造詣，均使讀者獲得其梗概。今擇述其關於波斯文學者數則，其他方面概可想見。

波斯人天質優秀，富於想像，故其文學多瑰奇雋永之作，爲其他回教民族所不逮。據本書所述，其源流起始遠在西曆十世紀間。初阿拉伯人之略地伊蘭也，以沙漠民族慓悍之天性，懷宗教之熱誠，鐵騎東馳，勢如破竹，不數載而滅薩珊（Sassanid）王朝，盡有其地。夷千年之大邦，爲哈利發治下之行省，此後數百年間波斯不惟宗教政治上受異族支配，文人學者且舍其國語，競以阿拉伯文爲傳達思想之工具，有類歐洲中古學人之用拉丁文然。阿拔斯朝以降，波斯人在政治學術上之地位，日漸增高，然其專門著述仍以阿拉伯文爲之。波斯文恢復昔日之光榮，重爲文學之工具，則始於十世紀初東方之薩曼朝（Samanid）外烏滸（Transoxanien）區域，平原彌迤，水利充足，農產豐饒，久爲文明燦爛之地，且距巴格達遙遠，哈利發勢力不能直達，故伊蘭人之民族意識，於此復興，而新波斯文學亦隨之誕生矣。自薩珊王朝傾覆，波斯鄉間世族對往古帝王英雄之偉奇，維護流傳，未嘗間斷；民衆對抒情歌曲之技巧，亦繼續如昔，然發揚光大此精神遺產者，則薩曼朝廷之力也。吾人所知波斯最早之抒情詩人盧達齊（Rudaki），即本朝那思（Nasr）二世（九一三年至九四二年在位）時人。此時之波斯文受回教數百年之影響，不惟書法改用阿拉伯字母，且有過多之阿拉伯字流入，其情形頗似中古英文因諾曼征畧之結果，而含有大量之法蘭字焉。盧氏之詩，辭藻未能免除阿拉伯字，格律亦本之阿拉伯詩製成，而其所表現者爲樂天之人生哲理，非獨縱情於美色聲歌，且不顧回教誡律，忘懷旨酒。故雋永新奇，風靡當時。氏又以美妙之詩辭，敍述印度之著名寓言迦利拉與狄謨那（Kalila und Dimna），實開波斯文學中敍事兼訓誨體之先河焉。

伊蘭民族詩才最宏偉之表現，則爲斐爾道希（Firdausi）之史詩沙赫那美（Shahnama意即王書）。初波斯帝王英雄故事之流傳，端賴口述，其梗概雖已散見於中古波斯文著作中，最早以詩體敍之者，則爲薩曼朝宮廷詩人達齊齊（Dakiki約當十世紀後葉），惜其詩甫成千行，即爲變人所害。西曆九九零年頃，徒斯（Tus）人斐爾道希續之，時年已六十矣。又十一年偉大之史詩始全部完成，詩名沙赫那美，著者以獻其君馬哈末（Machmud Von Ghasna），且頌之爲寰宇至強至善之君主，惟馬哈末對之未能鑑賞，[illegible]以薄禮賜之，斐爾道希憤甚，報以尖刻之諷刺詩，附諸史詩之首，[illegible]遊[illegible]週往西方，在巴格達撰優蘇甫與蘇萊哈（Jussuf und Salicha）詩，長約等於荷馬之伊利亞德，雖無沙赫那美之宏偉，而文辭

流暢，猶足證明古稀詩人才力未衰也。斐爾道希厭倦異鄉生活，遇赦後即返徒斯，西歷一零二零年後旋卒，本書著者謂「沙赫挪美一詩集伊蘭神話傳奇之大成，風格雄健，形式完美，長雖人倍伊利亞德，從未流於陳腐呆板，故不獨爲波斯文學最偉大之傑作，且爲後世土耳其一切史詩之標準焉。」波斯自李查王即位以來，民族意識，逐漸增强，追懷其往古之光榮，特於一九三六年舉國慶祝斐爾道希千年紀念，以誌不忘，雖其選定之日期，因年遠失徵，未必確實，然其慶典之意義，殊覺深長也。

再者本書述及吾人熟知之歐馬哈耶謨(Omar ibn al-chaijam)，時謂其人生於塞爾柱克王朝(Seljuk)，精於數理，區分三次方程爲十三種，不僅以代數且以幾何方法解之，蘇丹美立克沙札拉丁(Melik Shah Jelaladdin)聞其名，召修歷法，歐馬所建議之札拉丁紀元，雖難見諸實用，而其精密則尤勝於格利果黎(Gr-egorianisch)曆法也。氏雖以歷算見重當時，其聞名歐陸則非因數學，而因美妙之波斯文四行詩(Rubaijat)。詩共百五十餘首，合爲一集(按其形式酷似唐人五七言絕句，內容亦往往相合，可謂不約而同者也。)其中概多嘆宇宙奧妙，人智難窮，一切無常，須臾即逝，故冥搜格物，爲徒勞無益之舉，不如及時行樂，藉美酒聲色，忘除煩惱，又常流露汎神思想，與伊斯蘭根本教義抵觸，而詩辭簡練，風格明秀，莊諧兼備，趣味雋永，洵文學中之珠璣，其詩在英美因斐茨紀羅(Fitz Gerald)美妙之譯文，久已膾炙人口；在德國自榛森(Friedrich Rosen)之譯本出現後，亦漸爲一般人士所知矣。惟集中之詩多重見他集，是否出於歐馬之筆，學者久已疑之。本書著者則認爲「自歐馬神學玄學方面眞正可信之著作見知於世後，四行詩中所表現者，吾人不應復信其爲彼之宇宙觀矣」。

西歷十三世紀，波斯遭蒙古之侵掠，人煙稀少，城郭丘墟，獨其西南一隅之法爾斯(Fars古名Pars，波斯之名即源於此)，文學頗盛。詩人薩迪(Sa'di)者，以玫瑰聞名之希若斯(Shiras)城人也。飄泊多年，飽經變亂，得當地諸侯之優禮，定居於其故鄉，西歷一二五六年至一二九一年間，撰玫瑰園(Gulistan)及樂園(Bostan)二書，前者詩文交雜，後者純爲詩集，均訓世誨人之作也。詩文以簡練之辭，敍述經驗哲理，文沖淡而意味深長，在波斯流傳日久，多有成爲格言者，卜洛克曼教授謂「其書表現喜尚淸淡趨於頑固之波斯民族特性，故深爲其國人士所愛讀」其語頗爲深到。

自上述各段觀之，足見著者對於文化史方面之注意，惟關於回教民族社會經濟之變遷，敍述頗覺簡略。再者本書對近東及北非諸國，言之最詳，中亞方面次之，至於我國及印度之回教史，則殆付闕如，似嫌美中不足；然著者自有特殊立場，序中聲明，此書爲德國關心世界政治之人士而作，其着重與歐人關係最切之國家，亦自然之事也。書中第七十六頁附有脚註，謂印度回教史方面，丹物

(Sir George Dunbar) 所著之印度史中敍述甚詳，其書之德譯本，已列入同一叢書中出版，故本書無重述之必要。關於我國回教史，則未說明省畧之原因。實際上，本書僅於槪述突厥回鶻等族之源流及蒙古西征時，偶有涉及我國之處；而對於我國唐朝與白衣大食（烏麥亞朝）黑衣大食（阿拔斯朝）間之交通，則未敍及。如玄宗天寶九年（七五〇），西域石王子乞師於黑衣大食，合九國胡兵，將攻四鎮；其明年四月，唐安西都護高仙芝率漢蕃兵三萬人，深入七百餘里，至怛邏斯城，與大食兵相持五日。仙芝為唐名將，智勇兼備，杜工部有高都護驄馬行，即其人也。以遠征小勃律，威鎮西域；惜此役因所部蕃兵叛變，遂大敗於大食。此後唐朝兵馬，絕跡嶺外矣。此事乃中國大食直接衝突之見於史乘者，本書對之未提隻字，餘如中國文明（例如造紙術指南針）之經阿拉伯人轉入歐洲，關係世界歷史甚鉅，本書亦未涉及；豈篇幅所限歟？抑著者對於中國方面之史料未能充分利用歟？雖然，此書實大醇小疵，仍不失為佳作。邇來我國與回教之關係日臻密切，不惟國內回教同胞有數千萬之多，且值此抗戰建國期間，對西方諸回教民族，尤有認識聯絡之必要；近則結成反侵畧集團，遠則奠定亞洲永久和平之基礎，故甚願以此書介紹與讀者也。